

EDIZIONE NAZIONALE DELLE OPERE DI GIORGIO LA PIRA

— Vol. III —

EDIZIONE NAZIONALE DELLE OPERE DI GIORGIO LA PIRA

— Commissione Ministeriale per l'Edizione Nazionale delle Opere di Giorgio La Pira —

Bruna Bagnato; Pierluigi Ballini; Bruna Bocchini;
Lucilla Conigliello, *segretaria tesoriera*; Giulio Conticelli;
Augusto D'Angelo; Ugo De Siervo; Piero Fiorelli;
Patrizia Giunti; Silvano Nistri; Mario Primicerio;
Andrea Riccardi; Diana Marta Toccafondi, *presidente*

Hanno fatto parte della Commissione:

Francesco Adorno; Francesco Paolo Casavola;
Carla Guiducci Bonanni; Fioretta Mazzei;
Mario Scotti; Antinesca Rabissi Tilli

EDIZIONE NAZIONALE DELLE OPERE DI GIORGIO LA PIRA

— Piano dell'opera —

VOLUME I

Scritti giovanili

a cura di Piero Antonio Carnemolla

VOLUME II

La fondazione romanistica. Scritti di storia e di diritto romano

a cura di Patrizia Giunti

VOLUME III

Principi contro i totalitarismi e rifondazione costituzionale

a cura di Ugo De Siervo

VOLUME IV

La città e la persona umana. Scritti sociali, politici e amministrativi

a cura di Pier Luigi Ballini, Giulio Conticelli

VOLUME V

La costruzione della pace. Scritti di politica internazionale

a cura di Bruna Bagnato

VOLUME VI

Il credente e la Chiesa. Scritti di vita religiosa ed ecclesiale

a cura di Bruna Bocchini, Augusto D'Angelo

VOLUME VII

*Indici dell'Edizione Nazionale
delle Opere di Giorgio La Pira*

EDIZIONE NAZIONALE DELLE OPERE DI GIORGIO LA PIRA

— Vol. III —

Principi contro i totalitarismi e rifondazione costituzionale

a cura di
Ugo De Siervo

Firenze University Press
2019

Principi contro i totalitarismi e rifondazione costituzionale / a
cura di Ugo De Siervo. – Firenze : Firenze University Press, 2019.
(Edizione Nazionale delle Opere di Giorgio La Pira ; 3)

<http://digital.casalini.it/9788864537979>

ISBN 978-88-6453-796-2 (print)

ISBN 978-88-6453-797-9 (online PDF)

ISBN 978-88-6453-798-6 (online EPUB)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica
Cura e revisione redazionale dei testi: Ermanno Salerno
Coordinamento organizzativo ed editoriale: Lucilla Conigliello

Il volume è pubblicato con il finanziamento del Ministero per i Beni e le Attività Culturali –
Direzione Generale Biblioteche e Istituti Culturali.

♾ L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.fupress.com.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). La licenza
permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di
modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità
in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

© 2019 Fondazione Giorgio La Pira

Pubblicato da Firenze University Press

Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

*This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy*

SOMMARIO

PRESENTAZIONE DELL'EDIZIONE NAZIONALE DELLE OPERE DI GIORGIO LA PIRA	XV
IL DOVEROSO IMPEGNO SOCIALE	XXIII
<i>Ugo De Siervo</i>	
1. I primi scritti del 1937 e 1938 e la rottura con la dirigenza de «Il Frontespizio»	XXIII
2. La stagione di «Principî»	XXX
3. Dopo la fine di «Principî»: l'impegno in molte riviste ed iniziative culturali	XXXVIII
4. Esule a Roma: gli scritti più sistematici	XLVII
5. L'avvicinarsi del momento della rifondazione costituzionale	LII
6. L'impegno alla Costituente ed i primi giudizi sulla Costituzione	LVI
7. Un decennio di straordinario impegno e di enormi trasformazioni	LXVI
NOTA INTRODUTTIVA	LXXIII

OPERE DI GIORGIO LA PIRA

1937	
Natura dell'uomo e ordine giuridico	5
1938	
Organicità della vita cristiana	13
Responsabilità dello scrittore e dell'uomo	19

Architettura del corpo sociale	23
Perché vivere?	29
Il problema dell'uomo	33
La solidarietà	37
Ara pacis	41

1939

La Giustizia e l'Amore	45
Sotto l'unica legge di Dio	47
Colloquio	51
Finalità del Diritto Canonico e di ogni Diritto	53
Ascolta fratello	57
C'è una sola legge umana	59
Spiritualità italica	61
Per la Pasqua	65
Pier Giorgio Frassati	67
L'imperativo della carità	69
Contrasti	73
Premessa (a «Principî», 1)	75
Valore della persona umana	77
Premessa (a «Principî», 2)	81
Socialità della persona umana	83
<i>Aggiunta a</i> La predeterminazione dello sviluppo e l'unità degli organismi	89
Premessa (a «Principî», 3)	91
Eguaglianza, diseguaglianza e gerarchia fra gli uomini	93
Premessa (a «Principî», 4)	97
Gerarchia di valori	99
Premessa (a «Principî», 5)	103
Gerarchia di valori nell'uomo	107
Premessa (a «Principî», 6-7)	113
Gerarchia dei valori sociali	117
Premessa (a «Principî», 8-9)	125
Principî sopra la guerra	129
Premessa (a «Principî», 10)	133
Natura della guerra giusta	137
Premessa (a «Principî», 11-12)	143
Liceità della guerra giusta	147

1940

Premessa (a «Principî», 1-2)	155
------------------------------	-----

Valore della libertà	159
Apostasia del mondo	169
Ricomporre l'equilibrio della cristianità	173
Spirito e diritto	177
Il concetto di giustizia	179
Pasqua: richiamo all'amore	181
Giustizia	185
Umanesimo non cristiano	187
La responsabilità del pensiero	191

1941

Valore dell'uomo	197
Crisi della morale	201
Il valore della persona umana	205
Permissione divina e responsabilità umana	209
La fede e la vita	213
Docenti universitari e fede	217
Coscienza sociale cristiana	221
Sull'idea di giustizia	225
Leggere S. Tommaso	227
Valore formativo dell'eucarestia	231
La persona umana	237
Cultura cristiana	243
Discutendo ancora sull'ottimismo	247
In tema di educazione. Sull'ottimismo cristiano	251
Valore dell'atto di fede e dell'atto mistico	255

1942

Il diritto come esigenza sociale	261
L'uomo soggetto della morale	269
Appello ai fratelli più ricchi	281
Grazie a Ferruccio Lantini	285
Attorno alle sorgenti dell'apostasia moderna. Responsabilità e doveri	287
Attorno alle sorgenti dell'apostasia moderna. Il posto di ciascuno	291
La Chiesa	295
Col papa in Cristo. Ascoltando la Messa giubilare	301
Cristo Re universale	305
Il bisogno di Cristo nel travaglio del mondo contemporaneo	311
Prefazione (ad <i>Amici!</i> di L. Bracaloni)	317

1943

Responsabilità della professione	325
Temi cristiani particolarmente sentiti	331
Un centro di umana fraternità	335
Prefazione (a <i>San Bruno, fondatore dell'ordine certosino</i> di A. Mariani)	339
I valori contemplativi	343
La Messa del povero a San Proclo	347
I quattro fondamenti del Cristianesimo	351
Ricostruzione. Capovolgimento	355
Comunità di fratelli	359
Ricupero	363
L'ordine del lavoro	367
Responsabilità del pensiero	371
Politica dei cattolici	375
I problemi della persona umana	377

1944

Vedete come si amano!	399
Operai alla Messa	403
Individuo e società	407
Verso la "comunità cristiana"	421
Meditazioni quaresimali. "Memento homo"	429
La missione del dotto	435
La tavola dei primi valori	441
Civiltà nuova	445
Criteri d'orientamento politico	449
Noi e la società – I	453
Noi e la società – II	457
Lo Stato "etico"	459
Lo Stato "democratico"	463
Lo Stato di Marx	467

1945

La nostra vocazione sociale	473
Premesse della politica	517
Filosofia della giustizia sociale	613
I problemi economici nel tempo odierno	617
Prefazione (a <i>Difesa dell'uomo</i> , di R. De Sanctis)	623
Difesa dell'uomo	629

1946	
Esame di coscienza di fronte alla Costituente	635
Introduzione alla Costituente	661
Relazione sui principii relativi ai rapporti civili	663
... Ricostruendo sulle sue basi lo Stato...	689
In memoria di monsignor Rampolla	695
1947	
Il primato della contemplazione	699
Cristianesimo e mondo moderno	705
Il comunismo	711
Perché la pastorale	719
Gerarchia dei valori	735
Il valore della persona umana	747
Architettura di uno Stato democratico	833
Un lavoro compiuto	855
1948	
Architettura della Costituzione	859
Il valore della Costituzione italiana	861
Gerarchia dei valori sociali	869
Socialità della persona umana	875
1949	
Discussione sulla conferenza di Gentile	883
1962	
Prefazione alla seconda edizione de <i>Il valore della persona umana</i>	887
1964	
Prefazione all'edizione del 1964 de <i>La nostra vocazione sociale</i>	891
1974	
Nota introduttiva alla riproduzione anastatica di «Principî»	897
INDICE DEI NOMI DI PERSONA E DEI LUOGHI	907

PRESENTAZIONE DELL'EDIZIONE NAZIONALE DELLE OPERE DI GIORGIO LA PIRA

Verso l'Edizione Nazionale: la Commissione Ministeriale

Giorgio La Pira scomparve a Firenze il 5 novembre 1977 e l'interesse pubblico per la tutela, la conservazione e la valorizzazione del patrimonio documentario che conteneva la memoria della sua attività di giurista, di politico di rilievo nazionale e internazionale, di sindaco di Firenze, nonché della sua testimonianza cristiana, si espresse immediatamente attraverso il provvedimento, emesso dalla Sovrintendenza Archivistica per la Toscana il 10 novembre 1977, che dichiarava il suo archivio «di notevole interesse storico» ai sensi del DPR 30 settembre 1963, n. 1409.

Il grande rilievo rivestito dal materiale archivistico di Giorgio La Pira per la storia italiana venne poi ulteriormente ribadito con un successivo provvedimento di dichiarazione del 4 giugno 1985, emesso dalla stessa Sovrintendenza Archivistica, che sottolineava l'importanza

delle testimonianze conservate nei suoi carteggi che riflettono tutti gli avvenimenti di quest'ultimo quarantennio e l'opera da lui svolta in campo nazionale a partire dal 1938, in campo internazionale a partire dal 1951 e rappresentano uno strumento indispensabile per la ricerca documentale e lo studio approfondito dei grandi tempi politici della storia del nostro tempo.

La memoria storica della personalità e dell'azione di Giorgio La Pira ha avuto corrispondenza nell'attività della Fondazione Giorgio La Pira che, dopo una prima costituzione come associazione civile non riconosciuta, ha ottenuto personalità giuridica con il Decreto del Ministro dell'Interno del 28 marzo 1996 pubblicato nella Gazzetta Ufficiale n. 86 del 12 aprile 1996. La Fondazione ha stipulato una Convenzione con l'erede universale indicato nel testamento di Giorgio La Pira («il Convento di San Marco nella persona del Padre Provinciale»), successivamente integrata per le variazioni intervenute nella struttura dell'or-

dine domenicano dei Frati Predicatori. In base a tale Convenzione «rimane affidata permanentemente alla Fondazione la tutela, la cura, lo studio, l'utilizzazione e la valorizzazione del lascito ereditario disposto dal Prof. Giorgio La Pira col suo testamento del 4 agosto 1977».

Fin dalla sua istituzione, la Fondazione Giorgio La Pira si dava statutariamente come scopo

la promozione di iniziative culturali e sociali nel nome del Prof. Giorgio La Pira, per tramandarne il pensiero e l'azione a livello nazionale e internazionale e per conservare ed utilizzare a fini scientifici e culturali l'Archivio e la Biblioteca del defunto autore, favorendo nei rapporti tra le persone, le comunità ed i popoli il dialogo e la pace, nel solco della tradizione cristiana, della dottrina della Chiesa e del suo magistero.

Fu la Fondazione a farsi promotrice presso il Ministero per i Beni Culturali e Ambientali dell'istanza di istituire una Commissione per l'Edizione Nazionale delle Opere di Giorgio La Pira, anche in relazione alle celebrazioni del cinquantesimo anniversario della Costituzione della Repubblica Italiana, alla cui redazione, in particolare nei Principi Fondamentali, La Pira aveva dato un determinante contributo quale membro dell'Assemblea Costituente. Il Comitato di settore Beni Librari del Ministero, nella seduta del 17 febbraio 1997, si pronunciò sulla proposta esprimendo in modo unanime parere favorevole. Ne seguì il Decreto del Ministro per i Beni Culturali e Ambientali del 24 marzo 1997 che istituiva la Commissione ministeriale e ne nominava i membri nelle persone di Francesco Adorno, Pier Luigi Ballini, Francesco Paolo Casavola, Giulio Conticelli, Ugo De Siervo, Piero Fiorelli, Carla Guiducci Bonanni, Fioretta Mazzei, Silvano Nistri, Mario Primicerio, Antinesca Rabissi Tilli, Andrea Riccardi, Mario Scotti. Nella seduta di insediamento della Commissione, avvenuta il 15 maggio 1997, Fioretta Mazzei fu eletta Presidente e Carla Guiducci Bonanni Segretario Tesoriere.

L'11 novembre 1998 scomparve la Presidente Fioretta Mazzei, che aveva mantenuto le funzioni anche di Presidente della Fondazione Giorgio La Pira. Il 3 marzo 1999 la Commissione nominava Giulio Conticelli nuovo Presidente della Commissione Ministeriale con la conferma di Carla Guiducci Bonanni quale Segretario Tesoriere, mentre Mario Primicerio succedeva a Fioretta Mazzei nella Presidenza della Fondazione Giorgio La Pira.

A seguito della morte di Carla Guiducci Bonanni, avvenuta il 30 marzo 2013 dopo un ininterrotto impegno di oltre sedici anni come Segretario Tesoriere, la Commissione ha proposto al Ministero un'integrazione, anche per le sopravvenute scomparse *medio tempore* dei Commissari Francesco Adorno, Antinesca Rabissi Tilli e Mario Scotti e per le dimissioni presentate dal Commissario Francesco Paolo Casavola. Con Decreto del Ministro dei Beni e delle Attività Culturali

e del Turismo del 18 aprile 2017 sono stati nominati i nuovi Commissari nelle persone di Bruna Bagnato, Bruna Bocchini, Lucilla Conigliello, Augusto D'Angelo, Patrizia Giunti e Diana Marta Toccafondi. La Commissione ha proceduto, il 7 giugno 2017, al rinnovo delle cariche nominando Presidente Diana Toccafondi e Segretario Tesoriere Lucilla Conigliello.

Il progetto editoriale

Già nell'istanza presentata al Ministero dalla Fondazione Giorgio La Pira per l'istituzione della Edizione Nazionale si segnalava la complessità dell'impresa: se da un lato veniva prospettata un'articolazione degli scritti in sezioni tematiche (*Opere Storico-Giuridiche*, *Opere Politico-Costituzionali*, *Opere Sociali-Amministrative*, *Opere dell'Attività Internazionale*, *Opere Religiose-Spirituali*, oltre ad una sezione denominata *Epistolario*), dall'altro non si nascondeva la difficoltà di individuare in modo completo ed esaustivo tutti gli scritti editi di Giorgio La Pira, numerosissimi e spesso disseminati in pubblicazioni, anche periodiche, di non facile reperimento. Consapevole di questa difficoltà, la Commissione ritenne fosse opportuno, come atto preliminare, redigere una *Bibliografia degli scritti di Giorgio La Pira* che, curata da Giulio Conticelli con Lorenzo Artusi, venne edita dal Ministero per i Beni Culturali e Ambientali e dalla Fondazione Giorgio La Pira nel 1998. A questa *Bibliografia* – che ricostruisce cronologicamente la produzione editoriale di La Pira – ha fatto seguito la vastissima *Bibliografia cronologica degli scritti di Giorgio La Pira* in trentatré volumi (Roma 1999), redatta da un gruppo di ricercatori sotto il coordinamento scientifico di Vittorio Peri e disponibile in copia unica presso la Fondazione Giorgio La Pira. L'opera, contenente anche la fotocopia degli scritti di La Pira, fu realizzata a cura e spese della Fondazione e degli altri attori della Causa di Beatificazione.

Anche la struttura dell'Edizione Nazionale prospettata fin dall'inizio, basata su un'aggregazione per quanto possibile 'sistematica' degli scritti lapiriani, ricondotti nell'alveo delle grandi tematiche che avevano ispirato l'azione e contraddistinto la vita e l'impegno di La Pira, non era immune da problemi interpretativi ed è stata sottoposta ad un serrato vaglio critico da parte della Commissione, che ha sempre avuto presente la natura fortemente coesa del pensiero e quindi degli scritti lapiriani. Come ebbe a dire, con felice espressione, la prima Presidente Fioretta Mazzei, stretta collaboratrice di Giorgio La Pira sin dalla fine degli anni Quaranta, gli scritti lapiriani avevano una 'struttura circolare'. Non si può infatti non osservare come la porosità della trama letteraria del testo lapiriano faccia filtrare e penetrare richiami biblici in testi dedicati alla politica o all'economia, così come riferimenti giuridici in contesti peculiarmen- te religiosi, o faccia riferimento ai problemi dell'ordine internazionale anche in relazione a dimensioni politiche locali, oppure metta in rapporto l'attenzione verso le innovazioni tecnico-scientifiche con la ricerca di un nuovo umanesimo.

La prima proposta di articolazione della raccolta degli scritti editi di Giorgio La Pira elaborata dalla Commissione agli inizi degli anni 2000 prevedeva che l'Edizione Nazionale si strutturasse in sei sezioni, affidate ad alcuni fra i componenti della Commissione medesima: la prima sezione, intitolata *La fondazione romanistica. Scritti di storia e di diritto romano*, era affidata a Francesco Paolo Casavola; la seconda, intitolata *L'architettura costituzionale. Scritti di politica e diritto costituzionale*, era affidata a Ugo De Siervo; la terza, intitolata *La città e la persona umana. Scritti sociali e amministrativi*, era affidata a Pier Luigi Ballini e Giulio Conticelli; la quarta, intitolata *La pace e il nuovo ordine internazionale. Scritti sulle relazioni internazionali*, era affidata a Giorgio Gaia e Mario Primicerio; la quinta, intitolata *Il credente e la Chiesa. Scritti di vita religiosa ed ecclesiale*, era affidata a Andrea Riccardi e Silvano Nistri; la sesta sezione, infine, era destinata a contenere un *Repertorio dell'Epistolario*.

In quegli stessi anni si assiste ad un fiorire di pubblicazioni – promosse dalla Fondazione La Pira – che mettono a disposizione della ricerca importanti fonti inedite conservate nell'Archivio Giorgio La Pira presso la Fondazione stessa. I ricercatori, e la stessa Commissione incaricata dell'Edizione Nazionale, possono così avvantaggiarsi del contributo di riflessioni storico-critiche provenienti dalla pubblicazione soprattutto degli epistolari realizzata dalla Fondazione La Pira: ci si riferisce in particolare alla corrispondenza giovanile con i familiari (2008), alle lettere di contenuto spirituale con Paola Ramusani (2011) e con Fioretta Mazzei (2019), al carteggio con Emilio Betti durante la sua formazione giuridico-romanistica (2014), alle lettere con Amintore Fanfani (2003) e con Aldo Moro (2017). Di considerazione speciale, sia per la consistenza numerica in oltre duemila lettere sia per la connessione tematica con i testi editi da Giorgio La Pira dagli anni Cinquanta al 1977, la pubblicazione, anche questa curata dalla Fondazione La Pira, dell'epistolario con i Pontefici Pio XII (2004), Giovanni XXIII (2009) e Paolo VI (2015). Si tratta del più ampio carteggio di una personalità diretto ai Papi del Novecento sinora edito, reso possibile per la presenza delle copie delle missive conservate nell'Archivio a cura di Antinesca Rabissi Tilli, che aveva affiancato quotidianamente La Pira quale segretaria per oltre tre decenni.

Di particolare utilità risulteranno i volumi – frutto di un importante progetto svolto dalla Fondazione La Pira nel quinquennio 2007-2012 – contenenti la descrizione dell'Archivio Giorgio La Pira: il primo volume *Archivio Giorgio La Pira. Corrispondenza* (2009) si riferisce alla descrizione di tutta la prima sezione dell'Archivio, che contiene le oltre 50.000 carte relative alla corrispondenza tenuta da La Pira dal 1951 al 1977. Il secondo volume *Archivio Giorgio La Pira. Lettere, appunti, discorsi* (2012) è l'inventariazione e descrizione delle altre sezioni dell'Archivio (quali ad esempio la corrispondenza con i monasteri di clausura e con i carcerati, i testi dei discorsi, gli appunti ecc.) e del materiale reperito per mezzo di acquisizioni da altri fondi archivistici e ricognizioni successive di materiali anche provenienti dal Convento domenicano di San

Marco di Firenze, ove Giorgio La Pira aveva avuto per molti anni il suo domicilio, vivendo nello stesso Convento. Nel 2017 è stato infine pubblicato, sempre a cura della Fondazione, un aggiornamento dell'inventariazione, riferito alla sezione 'aperta' dell'archivio, contenente materiale acquisito successivamente alla morte di La Pira, che negli anni si è arricchita mediante acquisizioni e scambi da altri fondi archivistici nazionali ed esteri.

L'arricchimento conseguente alla pubblicazione di queste fonti e di questi strumenti di ricerca, unito alla necessità di cogliere l'occasione offerta dalle innovazioni tecnologiche nel campo dell'editoria digitale hanno portato la Commissione a riconsiderare il piano editoriale e, soprattutto, a valutare l'ipotesi di aprire l'Edizione Nazionale alla possibilità di una pubblicazione digitale su web, pienamente e liberamente accessibile, da affiancare alla edizione cartacea. Nel 2010 la Commissione ha deciso quindi di attivarsi per la pubblicazione anche in forma digitale dell'Edizione Nazionale, con la precisa determinazione di realizzarla in accesso aperto, così da garantire la conoscenza più ampia possibile del contenuto culturale degli scritti di Giorgio La Pira, in piena sintonia con le finalità di tutela dell'interesse pubblico alla conservazione e alla diffusione del patrimonio culturale della Nazione, che costituisce la ragione dell'istituzione delle Edizioni Nazionali.

Nel 2017 la Commissione, nella sua nuova composizione, pur confermando sostanzialmente la struttura 'archittonica' dell'Edizione, sia cartacea che digitale, ha ritenuto opportuno ridiscutere e approvare in via definitiva sia le intitolazioni delle sezioni che i nomi dei curatori, così da avviare concretamente – sotto il coordinamento della Commissione e la responsabilità dei singoli curatori – la selezione definitiva dei testi, la loro acquisizione digitale e il loro controllo, nonché la normalizzazione dei criteri editoriali, in vista della pubblicazione sia cartacea che digitale, entrambe affidate alla Firenze University Press.

Questo il piano definitivo dell'Edizione Nazionale:

- la prima sezione, intitolata *Scritti giovanili*, è curata da Piero Antonio Carnemolla;
- la seconda sezione, intitolata *La fondazione romanistica. Scritti di storia e di diritto romano*, è curata da Patrizia Giunti;
- la terza sezione, intitolata *Principi contro i totalitarismi e rifondazione costituzionale*, è curata da Ugo De Siervo;
- La quarta sezione, intitolata *La città e la persona umana. Scritti sociali, politici e amministrativi*, è curata da Pier Luigi Ballini e Giulio Conticelli;
- La quinta sezione, intitolata *La costruzione della pace. Scritti di politica internazionale*, è curata da Bruna Bagnato;
- La sesta sezione, intitolata *Il credente e la Chiesa. Scritti di vita religiosa ed ecclesiale*, è curata da Bruna Bocchini e Augusto D'Angelo.

L'obiettivo della comprensione e del rispetto della 'circularità' dell'universo lapiriano e delle sue molteplici dimensioni, di cui già si era fatta portatrice la

prima Presidente Fioretta Mazzei, è stato confermato come obiettivo condiviso dai componenti della Commissione. L'articolazione in sezioni risponde pertanto ad un'esigenza funzionale e ad una migliore ermeneutica dei testi e non intende prospettare alcun isolamento tematico. Solo nella prima sezione, quella degli scritti giovanili, è stato seguito il mero criterio cronologico, nelle altre il criterio della sequenza cronologica si applica all'interno dell'articolazione contenutistica. Non sono mancati i problemi nell'attribuzione degli scritti alle varie sezioni: in alcuni casi è stato necessario operare delle scelte, frutto di attenta disamina all'interno della Commissione e tra i curatori, nello sforzo costante di temperare per quanto possibile 'circularità' e afferenza tematica, e di mantenersi fedeli ad un coerente impianto metodologico ed interpretativo. Gli indici e le diverse funzioni di ricerca rese possibile dall'edizione digitale permetteranno comunque una pluralità di accessi e di interrogazioni.

Per una maggiore comprensione dei caratteri della presente Edizione, si ritiene opportuno entrare nel merito di alcuni dei criteri adottati.

Si è scelto di inserire nell'Edizione Nazionale i testi a stampa pubblicati da Giorgio La Pira durante la sua vita (con la sola eccezione di alcuni scritti giovanili), nell'intento di mettere a disposizione degli studiosi un panorama possibilmente completo di quanto La Pira stesso ha voluto rendere noto a tutti tramite la sua attività di pubblicista. Una attività – come si potrà facilmente constatare – particolarmente intensa, malgrado le non poche difficoltà e le tante vicende che si succedettero durante la sua vita; non a caso, numerosi testi qui inseriti risultano assai poco citati, se non totalmente sconosciuti.

Non sono state invece inserite le verbalizzazioni dei tanti interventi di La Pira nelle Assemblee rappresentative di cui ha fatto parte (Assemblea Costituente, Camera dei deputati, Consiglio comunale di Firenze) malgrado la buona qualità, in numerosi casi, di queste verbalizzazioni: a prescindere dal fatto che questi interventi possono essere agevolmente consultati negli Atti di questi organi, si tratta pur sempre della trascrizione integrale o sommaria di interventi orali, non di rado naturalmente frammentari poiché facenti parte di complessi dibattiti nei quali è intervenuta una pluralità di soggetti. D'altra parte, in qualche caso particolarmente significativo La Pira ha trasfuso in apposite pubblicazioni, che sono naturalmente inserite nella presente Edizione, alcuni dei suoi interventi a queste assemblee.

Non sono state neppure inserite le numerose lettere di La Pira ai suoi molti interlocutori, seppure già in parte rese note tramite le pubblicazioni a cui è si è prima fatto riferimento. Ciò anzitutto per coerenza con il criterio, già sopra esposto, di pubblicare i soli testi editi dallo stesso La Pira. Si aggiunga inoltre che i suoi numerosissimi scambi epistolari non sono ancora tutti noti ed accessibili, malgrado le ormai numerose ed interessanti pubblicazioni in materia, e quindi il loro inserimento avrebbe rischiato di produrre un'informazione incompleta ed in certa misura deformante.

Sono stati accolti nell'Edizione soltanto gli scritti firmati o siglati da La Pira, con la sola eccezione delle *Premesse* dei dieci numeri di «Principi», che non sono sottoscritte o siglate ma che, per stile e unanime giudizio, sono da attribuire con certezza a La Pira¹.

Gli scritti di La Pira ristampati in forma identica su giornali o pubblicazioni diverse sono stati inseriti solo nella prima edizione, facendo riferimento alle ulteriori uscite nelle note bibliografiche. Come eccezione a questo criterio in limitati casi sono stati, invece, inseriti alcuni scritti ristampati a distanza di tempo o utilizzati da La Pira per comporre opere di maggior consistenza (tipico il caso degli scritti confluiti ne *La nostra vocazione sociale*): in casi del genere si è scelto di pubblicarli sia nella loro veste originaria sia in quella successiva, dal momento che – al di là della presenza di alcune modifiche inserite nei testi ripubblicati – resta comunque significativa l'occasione particolare ed il contesto temporale in cui ogni pubblicazione ha visto la luce.

Per quanto attiene ai criteri di edizione, tutti i volumi della collana hanno la stessa impostazione, concordata dalla Commissione con l'Editore, e sono introdotti da un saggio del curatore e da una nota che esplicita di volta in volta i criteri adottati in base alle specificità del volume. All'interno delle varie sezioni gli scritti di La Pira vengono pubblicati in ordine cronologico e vengono lasciati nella loro forma originaria, normalizzando solo gli spazi nella punteggiatura, l'uso del trattino per gli incisi e l'uso dei caratteri espansi. Scelte particolari sono esplicitate nella nota introduttiva di ciascun volume. Il riferimento bibliografico esteso, così come altre note che il curatore ritenga eventualmente necessarie, vengono inseriti in una nota asteriscata al titolo di ciascuno degli scritti di La Pira. Quando negli scritti sono presenti rimandi interni alle pagine originali viene aggiunto tra parentesi quadre il rimando alle pagine della presente edizione.

L'edizione digitale, curata anch'essa dalla Firenze University Press, consente le migliori condizioni di fruizione e interrogazione. Da sottolineare la scelta di massima e piena accessibilità garantita per tutti in web attraverso la pubblicazione in accesso aperto con licenza d'uso Creative Commons Attribution 4.0 International. I formati pdf ed epub consentono diversi tipi di consultazione a partire da diversi *device*. Rilevante anche la garanzia di *long term preservation* dei contenuti digitali offerta dall'editore.

¹ Anzi, sempre a La Pira potrebbero essere attribuite anche le tante e caratteristiche introduzioni e citazioni che in specifiche rubriche (*Lecture dei Padri*, *Lecture dei pensatori*, *Lecture dei Padri e dei pensatori*) arricchiscono i fascicoli di «Principi» e che sono poi largamente riprese nelle *Premesse* e negli articoli firmati da La Pira. Peraltro si è evitato di inserire questi materiali fra gli scritti di La Pira, in considerazione della loro frammentarietà e della loro prevalente natura di citazioni di opere altrui.

Continuità ed innovazione caratterizzano dunque questa Edizione Nazionale che comprende i testi editi da Giorgio La Pira durante la sua vita nell'ampio spettro di temi e problemi toccati: dall'ambito della riflessione teologica cristiana a quelli dell'esegesi della tradizione del diritto romano e del suo magistero universitario per oltre quattro decenni nell'Università di Firenze, dall'impegno sociale e politico per i poveri sino all'attività come Sindaco della città di Firenze e come operatore per la pace.

Nodo centrale, nell'universo degli scritti lapiriani, si conferma la riflessione sul valore della persona umana che si proiettò nel suo contributo all'elaborazione della Costituzione della Repubblica: questa Edizione Nazionale consacra e conferma il rilievo di Giorgio La Pira nella storia della cultura della Nazione italiana, con un apporto alla costruzione per la pace di un'Europa di «popoli, nazioni e città».

IL DOVEROSO IMPEGNO SOCIALE

Ugo De Siervo

1. I primi scritti del 1937 e 1938 e la rottura con la dirigenza de «Il Frontespizio»

È giudizio unanime che gli scritti e l'attività di La Pira mutano profondamente nel 1937 rispetto agli anni precedenti, durante i quali egli si era caratterizzato – al di là dell'intenso studio del diritto romano che lo aveva portato alla cattedra universitaria – per un eccezionale impegno di tipo religioso, che si era anche concretato in alcuni scritti, fra cui in particolare la significativa biografia di Ludovico Necchi¹, non erroneamente definita come «una sorta di *autobiografia anticipata*» di La Pira², specie là dove il volume si riferisce al dovere per il credente di porre in essere un coerente ed inesauribile protagonismo nel proselitismo religioso.

Ma ora, invece, il giovane professore (aveva appena 33 anni; d'altra parte era stato precocissimo protagonista di molte vicende culturali e religiose negli anni precedenti trascorsi a Messina) che era divenuto molto noto nei più diversi ambienti cattolici fiorentini³ e nazionali per il suo intensissimo impegno religioso e per molteplici iniziative in tale ambito, ma sempre riferite al prose-

¹ G. La Pira, *L'anima di un apostolo*, Vita e pensiero, Milano 1932. A questo tema è dedicato anche il suo primo scritto su «Vita Cristiana»: G. La Pira, *Uno sguardo all'anima di Vico Necchi*, «Vita cristiana. Rivista ascetico-mistica», 6, 1933. Sul rapporto fra La Pira e questa rivista si veda L. Martini, *La Pira e "Vita cristiana"*, ora in *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, pp. 192 ss.

² P. Viotto, *Giorgio La Pira, Il volto di un'anima*, «Studium», 4, 2004, p. 444.

³ Naturalmente di grande importanza fu il rapporto fiduciario instauratosi con il Cardinale Elia Dalla Costa (su cui per tutti si vedano B. Bocchini Camaiani, *Ricostruzione concordataria e processi di secolarizzazione. L'azione pastorale di Elia Dalla Costa*, il Mulino, Bologna 1983; A. Riccardi, *Il cardinale Elia Dalla Costa fra i vescovi italiani*, in *La Pira e gli anni di «Principi»*. *La riflessione su San Tommaso d'Aquino e la lotta alla dittatura*, Cultura nuova, Firenze 1993, pp. 23 ss.; R. Meridiani, *La Pira giovane. Itinerario storico e spirituale fino alla pubblicazione di Principi (1904-1939)*, Cultura nuova editrice, Firenze, pp. 121 ss.).

litismo, all'ascesi⁴ e alla carità (in particolare è del 1934 l'inizio dell'esperienza della Messa del povero)⁵, viene rapidamente assumendo la diversa caratterizzazione di colui che giudica, sulla base della cultura cattolica di ispirazione tomista, la capacità degli ordinamenti statali allora esistenti a valorizzare o a deprimere i diversi valori umani e religiosi.

Ciò naturalmente con tutti i limiti derivanti dal fatto che La Pira opera in un regime politico decisamente illiberale, in una fase di larga adesione popolare al fascismo⁶ e muovendo da posizioni ambigue come quelle assunte dalle organizzazioni cattoliche⁷ (e da lui stesso al loro interno, per non parlare delle prime giovanili infatuazioni per D'Annunzio o per Mussolini⁸) in riferimento alle caratteristiche ed alle politiche poste fino allora in essere dallo Stato fascista.

Di questo mutamento egli sembra averne piena consapevolezza, come bene evidenziato da quanto scritto ad Enzo Cavini, uno dei suoi massimi collabora-

⁴ Sull'ascesi e sulla mistica di La Pira, per tutti si vedano: Don S. Nistri, *La spiritualità del giovane La Pira*, in V. Possenti (a cura di), *Nostalgia dell'altro. La spiritualità di Giorgio La Pira*, Marietti 1820, Genova-Milano 2005, pp. 25 ss.; P. Ricci Sindoni, *Per una mistica profetica in Giorgio La Pira*, in ivi, pp. 253 ss.; E. Zambruno, *La Pira mistico*, in C. Vigna, E. Zambruno (a cura di), *G. La Pira. Un San Francesco nel Novecento*, AVE, Roma 2008, pp. 183 ss.

⁵ Per il numero e la molteplicità delle iniziative poste in essere si vedano Don S. Nistri, *La spiritualità*, cit., pp. 25 ss.; P.L. Ballini, *Vicende di cattolici fiorentini durante il regime*, in *La Pira e gli anni di "Principi"*, Cultura nuova, Firenze 1993, pp. 61 ss.; V. Peri, *Giorgio La Pira*, Salvatore Sciascia editore, Caltanissetta-Roma 2008, 2, pp. 142 ss.; Meridiani, *La Pira giovane*, cit., pp. 21 ss.; P.D. Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana fra fascismo e democrazia (1922-1944)*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 48 ss.

⁶ Per tutti si veda R. De Felice, *Mussolini il Duce. II Gli anni del consenso 1929/1936*, Einaudi, Torino 1974.

⁷ Per tutti si vedano P. Scoppola, F. Traniello (a cura di), *I cattolici fra fascismo e democrazia*, il Mulino, Bologna 1975; R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, il Mulino, Bologna 1979; *I cattolici dal fascismo alla resistenza*, con introduzione di F. Malgeri, *Storia del movimento cattolico in Italia*, IV, il Poligono, Roma 1981; Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana fra fascismo e democrazia (1922-1944)*, cit., pp. 14 ss.; T. Torresi (a cura di), *Una scuola di teologia per laici. Le settimane di cultura religiosa nella storia della Chiesa e della società italiana (1936-1946)*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli 2017.

⁸ Non si nega certo l'esistenza di alcuni scritti giovanili in tal senso, ma piuttosto che di una condanna perentoria (Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana fra fascismo e democrazia (1922-1944)*, cit., pp. 27 ss.) occorrerebbe tener conto in modo adeguato del continuo mutamento di affermazioni e concezioni in materia culturale e politica del giovanissimo La Pira e dello stesso impatto della sua conversione religiosa (su tutto ciò cfr. G. Miligi, *Gli anni messinesi e le "parole di vita" di Giorgio La Pira*, Intilla editore, Messina 1996; Peri, *Giorgio La Pira*, cit., pp. 88 ss.; Meridiani, *La Pira giovane. Itinerario storico e spirituale fino alla pubblicazione di Principi (1904-1939)*, cit., pp. 15 ss.; P.A. Carnemolla, *Un cristiano siciliano. Rassegna degli studi su Giorgio La Pira (1978-1998)*, Salvatore Sciascia editore, Caltanissetta-Roma 1999, pp. 115 ss. e *Le origini della famiglia di Giorgio La Pira e i suoi primi anni pozzallesi*, «Quaderni biblioteca Balestrieri», I-II (23), 2017, pp. 28 ss.). Ciò non esclude peraltro che La Pira resti molto a lungo del tutto estraneo alla tradizione del Partito popolare ed ostile alle vecchie battaglie politiche di Sturzo.

tori di quel periodo: «*factores verbi*, ecco il nuovo programma (sino ad ieri *contemplatores verbi!*). Dio ci assisterà certo in questo spirito di iniziativa amorosa e vigilante che deve contrassegnare la nuova fase della nostra vita»⁹.

Non è noto il motivo specifico di questo forte mutamento, ma con ogni probabilità è stata determinante tutta una serie di fattori relativi al suo ormai forte inserimento nelle molteplici iniziative culturali e religiose poste in essere nella seconda metà degli anni Trenta dalle cosiddette organizzazioni intellettuali di Azione cattolica (FUCI e Laureati cattolici), dal dibattito continuo e crescente nel mondo intellettuale cattolico europeo sulla crisi sociale e politica, dall'incontro di La Pira con alcuni esponenti ecclesiali di particolare sensibilità su temi sociali (come, ad esempio, Mons. Giovanni Battista Montini, grande promotore dell'associazionismo universitario e post-universitario e teorico della «cultura come testimonianza della carità», e Padre Mariano Cordovani, di cui erano note non solo le polemiche contro l'idealismo gentiliano, ma anche le prese di posizione antifasciste ed anti belliciste¹⁰).

A ciò è da aggiungere la crescente reazione del mondo cattolico contro le prime politiche razziste in Germania¹¹. Tutto ciò mentre il consolidamento dei regimi politici comunisti, nazisti e fascisti (questi ultimi sempre più tra loro decisamente affini) pongono crescenti problemi, mentre scoppiano gravi vicende belliche, ad esempio in Etiopia e poi in Spagna, che mettono in gioco anche particolari sensibilità del mondo cattolico.

Inoltre, proprio in relazione al comunismo e allo Stato nazista, Pio XI nel marzo del 1937 diffonde le encicliche *Divini Redemptoris*, sul comunismo ateo e sulla dottrina sociale cristiana, e *Mit brennender sorge*, relativa ai comportamenti ostili del regime nazista nei riguardi del mondo cattolico tedesco ed alla parallela affermazione dei miti 'del sangue e della razza'. Pur in assenza di uno

⁹ Il testo è tratto da una lettera dell'ottobre 1937, con la quale La Pira dà notizia di aver quasi terminato il secondo articolo per «Il Frontespizio»: cfr. Don S. Nistri, *La Pira, Papini ed il "Frontespizio"*, in *La Pira oggi*, Cultura editrice, Firenze 1983, pp. 259-260.

¹⁰ Per tutti si vedano, oltre Moro, *La formazione*, cit., R. Spiazzi, *Padre Mariano Cordovani dei frati predicatori*, 2 voll., Belardinetti, Roma 1954, I, pp. 498 ss.: 502 ss.; II, pp. 51 ss.: 459 ss.; F. De Giorgi, *Mons. Montini. Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*, il Mulino, Bologna 2012; U. De Siervo, *I rapporti fra Padre Cordovani e La Pira*, in *La Pira e gli anni di "Principi"*, cit., pp. 93 ss.

¹¹ Come è noto, la legislazione antisemita tedesca risale a metà degli anni Trenta. In parallelo, in Italia già si erano attivati alcuni ambienti cattolici, anche fiorentini, nella difesa dei primi emigranti ebrei e il domenicano fiorentino Padre Santilli aveva anche pubblicato sul tema un apposito volume (R. Santilli, *Il razzismo tedesco*, Pistoia 1936). Enzo Cavini ha ricordato come in questo contesto La Pira avesse promosso la pubblicazione e diffusione di piccoli opuscoli, denominati *Luci nel vecchio testamento*: E. Cavini, *Ricordando La Pira (testo della commemorazione tenuta nella Basilica di San Marco il 21-12-1977)*, «Rivista di Ascetica e mistica», gennaio-marzo 1978, p. 28. Inoltre è del febbraio 1938 una lettera pastorale di Elia dalla Costa di tono antirazzista ed anti tedesco (*La Chiesa oggi che cosa fa? Che cosa vuole? Lettera pastorale per la Quaresima 1938*, LEF, Firenze 1938).

specifico riferimento all'ordinamento ed all'indirizzo dello Stato fascista, sembra interessante notare che nella prima delle due encicliche si auspica in generale che, nel difficile contesto di allora, l'Azione cattolica operi «anche con una vasta propaganda orale e scritta» a favore «dei principi fondamentali che servono alla costruzione di un ordine sociale cristiano». D'altra parte è noto che il periodo finale del pontificato di Pio XI è stato caratterizzato da uno spiccato allarme sia per la manifesta degenerazione del regime nazista, che per l'evidente avvicinamento del regime fascista alle posizioni tedesche¹².

Appare quindi realistico pensare che La Pira, che ormai da alcuni anni aveva assunto una piena autonomia da Betti, suo importante «maestro accademico»¹³, e che di recente aveva anche recuperato pienamente la sua tipica energia e vitalità dopo una lunga fase di esaurimento fisico¹⁴, scelga di impegnarsi con determinazione in questa nuova dimensione della testimonianza culturale e politica ora anche richiesta dall'enciclica (e da intellettuali europei da lui ben conosciuti¹⁵). D'altra parte appare rivelatore di questo mutamento di atteggiamento non solo il suo impegno più intenso nel Movimento laureati proprio dal 1936¹⁶, ma soprattutto la severa lettera con la quale nella primavera del 1938 prega Padre Cordovani, ormai divenuto stretto collaboratore del Pontefice¹⁷ (probabilmente anche nel lavoro di preparazione delle Encicliche), di far assumere al Pontefice un atteggiamento di evidente distacco dalla ormai prossima presenza a Roma di Hitler¹⁸.

In realtà il testo dell'articolo *Natura dell'uomo e ordine giuridico*, che La Pira pubblica su «Il Frontespizio» (fino ad allora non vi aveva scritto, essendosi limitato a svolgere nel gruppo dei collaboratori attività di stimolo religioso e ca-

¹² Per tutti, si veda E. Fattorini, *Pio XI. Hitler e Mussolini. La solitudine di un Papa*, Einaudi, Torino 2007.

¹³ Cfr. C. Lanza, *Introduzione*, in G. Crifò (a cura di), *Il carteggio Betti-La Pira*, Polistampa, Firenze 2014, pp. 39 ss.

¹⁴ L. Rogasi, *Lettere agli zii. Corrispondenza inedita*, Polistampa, Firenze 2008, pp. 159 ss. Per la successiva morte del padre, si veda la lettera a Cavini del 22 maggio 1937.

¹⁵ Sono gli anni in cui Maritain auspica un impegno anche 'eroico' dei credenti: J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 1936, pp. 126 ss. Sulla documentazione al convento di San Marco dei dibattiti in corso fra i cattolici francesi si veda Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana fra fascismo e democrazia (1922-1944)*, cit., p. 71.

¹⁶ Si veda G. Conticelli, *Il contributo di Giorgio La Pira al primo decennio del Movimento Laureati (1932-1942)*, in *La Pira e gli anni*, cit., pp. 121 ss. e R. Moro, *La matrice montiniana: Giorgio La Pira ed Aldo Moro nella crisi del fascismo*, in *Moro e La Pira. Due percorsi per il bene comune*, Polistampa, Firenze 2017, pp. 255 ss.

¹⁷ Era stato nominato, infatti, Maestro del Sacro Palazzo (cioè teologo del Pontefice) e poco dopo anche teologo della Segreteria di Stato.

¹⁸ Il testo della significativa lettera è in Spiazzi, *Padre Mariano Cordovani dei frati predicatori*, cit., II, pp. 73-74. Nel medesimo periodo La Pira, impegnato nell'attività formativa della FUCI nazionale, comincia a cogliere i primi sintomi di posizioni antifasciste esistenti fra gli universitari (A. Ossicini, *Cristiani non democristiani*, Ed. Riuniti, Roma 1980, pp. 39-40).

ritativo), appare solo in apparenza come un semplice esercizio di critica alle caratteristiche dello Stato sovietico tramite un dotto utilizzo delle argomentazioni tomiste, dal momento che invece vi svolge un discorso di tipo generale sulla accettabilità o meno dei diversi ordinamenti statali: solo per fare un esempio, vi afferma che sarebbe necessario, ove si volesse evitare di poter essere qualificati come Stati totalitari, riconoscere che esistono inviolabili «inclinazioni naturali [...] sopra le quali – perché sia saldo – bisogna costruire l'edificio giuridico dello Stato» e che «l'inclinazione fondamentale, alla quale tutte le altre possono essere ricondotte, è l'inclinazione che ha naturalmente l'uomo al “libero sviluppo della propria personalità”». D'altra parte anche il volumetto di Padre Cordovani, appositamente scritto per esplicitare le valutazioni critiche sul comunismo dell'enciclica *Divini Redemptoris*, appare significativo per la implicita condanna in generale degli Stati totalitari¹⁹.

L'articolo²⁰ viene pubblicato, evidentemente per il rispetto dovuto a La Pira e per la sua autorevolezza nel mondo cattolico, ma non sfugge la delicatezza di alcuni suoi contenuti, tanto che, probabilmente per cercare di 'normalizzare' l'articolo, appaiono in calce al testo quattro singolari *Note del Direttore* (che era Piero Bargellini) che sostanzialmente cercano di intestare le critiche espresse nell'articolo al solo ordinamento sovietico e di escludere, invece, di poterle riferire allo Stato fascista.

Contemporaneamente La Pira incrementa vistosamente, rispetto al periodo precedente, le sue collaborazioni a riviste e giornali del mondo cattolico su temi che non sono più solo esclusivamente religiosi, ma che sono anche o prevalentemente di rilievo etico-sociale. Così egli afferma, ad esempio, che nella vita sociale è «l'amore che lega necessariamente gli uomini in una solidarietà infrangibile»²¹ o che non ci si può astrarre dai tanti problemi sociali o disertare «il posto sociale che mi è assegnato»²², o che «bisogna donarsi»²³. E con ancora più chiaro riferimento al dibattito in corso sui principi etico-politici: «Non è cristiano – e non è, perciò umano – tutto quello che anziché tendere alla solidarietà fra le genti tende ad infrangere – mediante esclusivismi razziali – questa solidarietà: non è cristiana la prepotenza, la guerra, l'odio, l'ingiustizia; non è cristiana la subordinazione totale – pratica e teorica – della persona alla so-

¹⁹ Padre M. Cordovani (*Appunti sul comunismo moderno*, Città del Vaticano 1937, pp. 5, 55 ss.) parte dalla premessa che «proprio perché la Chiesa è contro tutte le tirannie, ne segue necessariamente che sia anche contro la tirannide comunista» e chiarisce che il comunismo si diffonde anche a causa delle «ingiustizie del capitalismo» e degli Stati tirannici.

²⁰ G. La Pira, *Natura dell'uomo e ordine giuridico*, «Il Frontespizio», luglio 1937.

²¹ G. La Pira, *Responsabilità dello scrittore e dell'uomo*, «Ragguaglio dell'attività letteraria, culturale ed artistica dei cattolici in Italia», 1938.

²² G. La Pira, *Organicità della vita cristiana*, «Vita cristiana. Rivista ascetico-mistica», 1, 1938.

²³ G. La Pira, *Perché vivere?*, «Vita cristiana. Rivista ascetico-mistica», 5, 1938.

cietà [...]»²⁴; oppure: «La durezza del cuore dei cattivi hanno risospinto e risospingono gli uomini verso l'odio e la guerra»²⁵.

D'altra parte erano mesi molto difficili, se non tragici, poiché emergevano palesemente fattori di degrado crescente di quanto restava della pacifica convivenza fra i popoli e del rispetto dei fondamentali diritti umani, mentre si dimostravano davvero del tutto illusorie le precedenti speranze di alcune parti del mondo cattolico di poter convivere con il regime fascista, se non addirittura di poterne ereditare il potere.

Non a caso, la pubblicazione (probabilmente a lungo ritardata) nel luglio 1938 del nuovo articolo di La Pira, *Architettura del corpo sociale*, su «Il Frontespizio» e che giunge ad esprimere – come è noto – anche una finale critica esplicita al razzismo, coincide praticamente con la diffusione e vasta pubblicizzazione a livello nazionale de *Il manifesto sulla razza*, che sarà rapidamente seguito nelle settimane seguenti dalla adozione da parte del regime fascista della legislazione razziale. Ciò mentre il Pontefice, ormai seriamente malato, tenterà invano di impedirla o almeno di esprimere efficacemente il proprio radicale dissenso²⁶.

Il saggio di La Pira in realtà fonda su una rilettura delle opinioni di antichi pensatori classici e di San Tommaso la «solidarietà organica e gerarchica di tutto il genere umano», dal momento che «l'amore è il fondamento della società». Se poi si aggiunge che la «legge fondamentale della persona umana» è «quella dello sviluppo della personalità» e che «io devo operare per integrare gli altri così come gli altri operano per integrare me», è evidente la conclusione che – se non si vuole andare contro natura – occorre rispettare la «legge naturale della integrazione e della solidarietà. Un gruppo non esclude l'altro ma con esso si integra ed è con esso solidale»²⁷.

Si può allora capire il motivo del fatto, certamente molto singolare, che lo stesso numero della rivista si apra con un lungo e durissimo articolo di Papini, *Discorsetti ai cattolici*, che fa manifestamente riferimento polemico con i cattolici che non si riconoscono più nel fascismo ed in Mussolini, ma che poi in particolare se la prende con La Pira, pur senza farne il nome, agevolmente riconoscibile nella sprezzante figura di «quei piccoli piagnoni di mestiere» che consultano «ogni mezzora la Somma di San Tommaso e la Collezione dei Concili del Mansi»²⁸.

²⁴ G. La Pira, *La solidarietà*, «La Festa», 8 maggio 1938.

²⁵ G. La Pira, *Ara pacis*, «La Festa», 25 settembre 1938.

²⁶ Fattorini, *Pio XI. Hitler e Mussolini. La solitudine di un Papa*, cit., pp. 176 ss.

²⁷ G. La Pira, *Architettura del corpo sociale*, luglio 1938. In una nota di p. 429 si aggiunge: «Ecco un principio che dovrebbe fungere da stella orientatrice dell'azione politica nazionale ed internazionale: *gentes esse cohaeredes et concorporales* diceva già San Paolo reagendo contro l'angusta concezione razzista di Israele».

²⁸ Appare molto singolare che alcuni studiosi della storia de «Il Frontespizio» non abbiano dato atto degli scritti di La Pira e di questa polemica tanto significativa anche nei suoi riguardi (per tutti cfr. L. Mangoni, *Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: la rivista Il Frontespizio*).

Da più parti si è reso noto che questa vicenda produsse notevoli e significative conseguenze²⁹: anzitutto una vivace reazione del mondo cattolico, che arrivò fino alla protesta della Segreteria di Stato vaticana verso la dirigenza de «Il Frontespizio» e addirittura all'affermazione, attribuita al Pontefice, che «chi colpisce l'Azione cattolica colpisce il Vicario di Cristo»³⁰; in secondo luogo una riservata ma decisa protesta di La Pira sia a Papini che a Bargellini³¹, e in terzo luogo naturalmente l'interruzione della collaborazione di La Pira a «Il Frontespizio», malgrado la successiva abbastanza rapida sua rappacificazione sul piano personale (ma sulla fine della collaborazione forse pesarono pure le mancate scuse per quanto avvenuto; anzi, pubblicamente Bargellini negò ogni intento denigratorio del mondo dell'Azione cattolica e non fece parola di La Pira³²).

Resta però in La Pira il convincimento profondo dell'impegno doveroso e la grande preoccupazione per le trasformazioni intervenute nell'assetto e nei valori di tante istituzioni collettive: in diversi contributi più brevi e riferiti ad uditori eterogenei riemerge l'affermazione che prima di tutto occorre cercare «il regno di Dio e la sua giustizia»³³, che la società «è regolata dalla norma della giustizia e da quella della carità», che sono la solidarietà e la fraternità umana le idee di fondo di ogni ordinamento giuridico³⁴, l'invito a «confessare la verità senza paure travestite da prudenza»³⁵, che «ogni forma di machiavellismo politico è cosa moralmente e politicamente cattiva» e «ogni machiavellismo tirannico e violento è fecondo solo di lagrime e rovine»³⁶.

Tutte queste collaborazioni anche su organi di stampa diversi stanno a confermare la notevole rappresentatività di La Pira nel mondo cattolico di allora, già resa evidente dalla sua presenza in molti momenti convegnistici. In questo periodo si aggiunge l'inizio assai importante della sua collaborazione a «L'Osservatore romano», presso il quale sarà chiamato ad affrontare – come ve-

zio, in G. Rossini (a cura di), *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 409 ss.; L. Bedeschi, *Il tempo de Il Frontespizio. Carteggio Bargellini – Bo. 1930-1943*, Camunia, Milano 1989).

²⁹ Don S. Nistri, *La Pira*, cit., pp. 262 ss.

³⁰ De Siervo, *I rapporti*, cit., p. 113.

³¹ Si vedano gli scritti di cui alle due note precedenti. Si consideri quanto scrisse (tra l'altro) La Pira a Papini: i cattolici «hanno il solo torto di non essere *realisti*, ma di tenersi saldamente ancorati alla parola di Cristo: hanno il solo torto di dire con franchezza questo è il male, questo è il bene, anche se devono parlare davanti ai potenti [...] Casomai hanno il torto, talvolta, di non essere proprio così chiari come dovrebbero: e questo è vero torto e da qui derivano le loro maggiori fatiche ed incomprensioni».

³² Si veda, ad esempio, P. Bargellini, *Il vero scandalo*, «Il Frontespizio», settembre 1938.

³³ G. La Pira, *Ascolta fratello*, «Il Carroccio», 18 settembre 1939.

³⁴ G. La Pira, *Finalità del diritto canonico e di ogni diritto*, «Bollettino di Studium», 5 maggio 1939.

³⁵ G. La Pira, *Colloquio*, «La Festa», 16 aprile 1939.

³⁶ G. La Pira, *C'è una sola legge umana*, «Il Carroccio», 18 novembre 1939.

dremo – anche temi di rilevante importanza nel confronto culturale del mondo cattolico italiano.

Molto significativa già la sua prima collaborazione all'inizio del gennaio 1939 (mentre evidentemente lavorava per i primi numeri di «Principi»): in apparenza si tratta soltanto di ricordare il Natale, l'arrivo dei Magi e la strage degli innocenti, ma in realtà il tema trattato con un linguaggio particolarmente efficace e sferzanti riferimenti all'attualità è il contrasto violento fra il messaggio evangelico ed il perseguimento del potere ad ogni costo. L'arrivo di Cristo per «re, principi, gerarchi, dottori» mette a rischio i poteri esistenti e gli «interessi superiori della nazione e del popolo»: ma allora

è meglio che perisca qualche innocente anziché lasciare tutto il popolo sotto la minaccia di un pericolo generale [...] Il provvedimento non è certamente privo di inconvenienti; ma, infine, vi sono esigenze sociali superiori alle quali vanno rigidamente sacrificate e la giustizia e la pietà [...] E se confronto la storia della tua nascita con la storia del mio tempo e di ogni tempo resto stupito nell'osservare, o Signore, come siano sempre le stesse le parole dell'amore e quelle dell'odio³⁷.

2. La stagione di «Principi»

È stata davvero ardita la scelta di La Pira di tentare di far uscire una nuova pubblicazione che potesse impegnarsi ad affrontare in modo sistematico il problema della rifondazione di una solida convivenza sociale attraverso l'individuazione di principi immutabili «osservando i quali è possibile orientarsi con sicurezza intorno alla struttura e alla finalità della vita»³⁸. Le difficoltà erano innumerevoli, oltre ovviamente quelle organizzative, poiché esistevano diffusi controlli di polizia sulla stampa, mentre le forze culturali a disposizione apparivano modeste e non potevano essere accresciute a causa della doverosa riservatezza dell'iniziativa. In effetti la limitatezza del gruppo dei promotori dell'iniziativa e anche di coloro che vi collaborarono³⁹ fu largamente compensata da un

³⁷ G. La Pira, *Contrasti*, «L'Osservatore romano», 6 gennaio 1939.

³⁸ Si veda il primo paragrafo della *Premessa* nel numero 1 del 1939.

³⁹ La Pira ha ricordato che parteciparono alla riunione di promozione della piccola rivista, a casa di Mario Calvelli che ne fu l'editore, Padre Raffaele Cai O.P., Lorenzo Cavini, Stanislao Ceschi, Padre Gabriele Coiro O.P., Giusto Coronedi, Marco Fanno, Margherita Guidacci, Giorgio La Pira, Francesco Maggini, Piero Marrucchi, Dino Pieraccioni, Manfredi Siotto Pintor (G. La Pira, *Nota introduttiva*, a «Principi», Riedizione anastatica, LEF, Firenze 1974, p. XIV). Risultano aver firmato articoli, oltre a La Pira, B. Caldonazzo, E. Cavini, S. Ceschi, G. Coronedi, M. Fanno, L. Granata, F. Maggini, P. Marrucchi (5 articoli), M. Marsili Libelli, M. Siotto Pintor.

impegno intensissimo di La Pira, che appare come l'autore della gran maggioranza dei pezzi stampati ed il regista dell'intera pubblicazione, caratterizzata da una sua tipica e particolare strutturazione. La stessa abile scelta di configurare la piccola rivista non come una nuova pubblicazione, ma come un supplemento di «Vita cristiana», l'esistente rivista di ascetica e mistica dei domenicani di San Marco, è stata attribuita ad una consapevole scelta di La Pira per sfuggire in tal modo, per almeno un certo periodo, ai controlli sulle pubblicazioni⁴⁰.

In tal modo, in pieno periodo fascista ed in parte perfino dopo l'inizio della Seconda guerra mondiale, si è riusciti a far pubblicare e diffondere in Italia ed all'estero un numero pur limitato di copie⁴¹ di una pubblicazione, certamente esile ma molto chiaramente contrapposta al regime fascista anche sul piano politico.

Il punto merita una chiarificazione, poiché non sono mancati autori che hanno visto in «Principi» poco più che l'espressione di una sorta di rivolta etico-morale contro il nazismo e la guerra o, invece, solo una complessa ed ardua contrapposizione filosofica di tipo tomista, finalizzata a sostenere la proposta della costruzione di uno Stato cristiano. Adirittura potrebbe essere ingannevole l'apposita 'dichiarazione' contenuta nel primo numero di «Principi», secondo la quale lo scopo della pubblicazione sarebbe stato la valutazione dei problemi «alla luce esclusiva della teologia cattolica»: evidentemente una dichiarazione ispirata dalla prudenza ma palesemente smentita da tanti contenuti della piccola rivista e dagli stessi materiali documentativi utilizzati, estranei per parti significative alle tradizioni cattoliche⁴².

Invece, fino dai primi numeri, «Principi» configura con assoluta chiarezza, seppure tramite argomentazioni alquanto complesse e fondate su considerazioni prevalentemente teologiche e filosofiche, per lo più tipiche dell'area culturale cattolica, fondandosi soprattutto sulle dottrine tomiste⁴³ (ma con l'utilizzazione anche di fonti dell'antico pensiero greco e romano), la necessaria libertà delle

⁴⁰ E. Cavini, *Ricordando La Pira*, cit., p. 29. In questo scritto si ricordano anche altre iniziative per evitare i controlli di polizia relativi ad alcuni dei promotori della rivista.

⁴¹ Si veda l'intervista a La Pira di G. Spinoso, *Una "bussola" per la libertà*, «Avvenire», 2 marzo 1975, nella quale La Pira ricorda che, ad opera di giovani collaboratori, si procedeva anche alla copiatura dei vari articoli ed alla loro ulteriore diffusione. È comunque significativo che alcuni numeri della rivista siano arrivati perfino negli Stati Uniti, come testimoniato da Einaudi e da Sturzo.

⁴² Si veda pure A. Scivoletto, *Principii: la difesa della libertà*, in *La Pira oggi*, Cultura editrice, Firenze 1983, pp. 167 ss.

⁴³ Qui, come in molte delle pubblicazioni di La Pira, le citazioni più comuni, contenute in parentesi quadra, sono riferite alle opere di San Tommaso d'Aquino. Su questo intensissimo rapporto, per tutti si vedano: C. Vigna, *La Pira tomista*, in Vigna, Zambruno (a cura di), *G. La Pira. Un San Francesco nel Novecento*, cit., pp. 292 ss.; V. Possenti, *La Pira fra storia e profezia. Con Tommaso maestro*, Marietti 1820, Genova 2004; P.D. Mongillo, *La riflessione sull'etica e sulla politica di S. Tommaso in "Principi"*, in *La Pira e gli anni*, cit., pp. 195 ss.

persone e la funzione solo sussidiaria della società⁴⁴. Non a caso, il punto di arrivo nell'ultimo numero edito sarà l'esplicita richiesta della libertà e della legalità, contro la tirannia; come ben noto, questo numero inizia così: «Desiderio della libertà; il più vitale dei desideri dell'uomo. Più è violato e più si rinvigorisce; perché la libertà è una fortezza imprendibile nella quale saldamente si rinserra la personalità dell'uomo»⁴⁵.

In tutto il periodo in cui sarà stampata (oltre un anno), i dieci numeri della rivista, seppure attraverso andamenti argomentativi dedotti in prevalenza da riflessioni della teologia cattolica e di filosofi cristiani, affrontano temi di grande importanza e concretezza nel contesto storico di allora e spesso con evidenti cariche polemiche verso la realtà allora esistente: così, ad esempio, si afferma che esiste «una legge fondamentale: quella della solidarietà organica e gerarchica fra tutti gli uomini» e che quindi «ogni uomo ha bisogno di tutti e tutti hanno bisogno di ciascuno» e che se la persona deve «svolgere quella missione sociale verso la quale essa è interiormente inclinata», la società «deve a sua volta alla persona l'integrazione necessaria perché essa possa realizzare liberamente la sua missione sociale»⁴⁶.

Ma poi si afferma con nettezza l'eguaglianza di tutti gli uomini, in quanto fratelli tra loro, e che «non è vero che la misura dei valori umani siano la materia, la forza fisica, il sangue e la carne: è la forma e lo spirito»; le diseguaglianze accettabili sono solo quelle «ordinate all'armonia, alla bellezza e alla perfezione del tutto» o derivanti dal diverso rapporto con la divinità; accettabili sono quindi solo le diseguaglianze fra gli uomini che derivano dai loro «primati di intelligenza e [...] di bontà»⁴⁷.

La Pira affronta in modo esplicito anche il problema di quale sia il primo valore da porre al vertice della realtà sociale ed egli non dubita che esso sia Dio creatore. Ma ciò significa che «chi costruisce su altri fondamenti – invertendo questa gerarchia e ponendo i valori inferiori anziché quelli spirituali a base dell'edificio giuridico e politico – è simile allo stolto costruttore dell'evangelo: costruì sopra la sabbia; venne la tempesta e ci fu grande rovina (Matt., 7, 24)»⁴⁸.

Nel numero del maggio 1939 di «Principi» emergono palesemente forti preoccupazioni per i prossimi comportamenti dei dirigenti politici a livello internazionale: se le *Lecture dei padri e dei pensatori* contengono le parole di S.

⁴⁴ Si vedano, ad esempio, G. La Pira, *Valore della persona umana*, e *Socialità della persona umana*, «Principi», 1-2, 1939.

⁴⁵ Si vedano G. La Pira, *Premessa e Valore della libertà*, «Principi», 1-2, 1940.

⁴⁶ Si veda G. La Pira, *Socialità della persona umana*, «Principi», 2, 1939 (in questo numero ci si riferisce alla recente morte di Pio XI, che era avvenuta il 10 febbraio 1939).

⁴⁷ Si vedano G. La Pira, *Premessa e Eguaglianza, diseguaglianza e gerarchia fra gli uomini*, «Principi», 3, 1939.

⁴⁸ Si vedano G. La Pira, *Premessa e Gerarchia di valori*, «Principi», 4, 1939.

Agostino sulle «virtù del principe cristiano» e quelle di Suarez sulla «solidarietà fra le nazioni», La Pira scrive che è bene anche importunare, vista la serietà della situazione, e che «non importa nulla» l'obiezione che occorre essere realisti. Gli unici valori che potrebbero contare sono «la verità, la carità, la pace, la mansuetudine, il gaudio, la speranza [...] frutti dello Spirito di Dio» e non certo «frutto della carne e del sangue»⁴⁹.

Con il numero doppio del giugno-luglio 1939 di «Principi» la manifesta altissima preoccupazione per le prospettive belliche legittima in La Pira l'affermazione che la Chiesa si debba impegnare nel mondo politico: «il destino dell'evangelo nel mondo è essenzialmente sociale: perché esso mira alla costruzione di una unica universale società che in sé coordina ed unifica tutte le famiglie, tutte le città, tutte le nazioni, tutte le stirpi».

Viene anche citata «la bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII» (come è noto, del 18 novembre 1302), seppure con «le precisazioni di Leone XIII», e quindi nel senso di una «legittima potestà di comando della Chiesa negli affari fondamentali delle nazioni cristiane»⁵⁰. In realtà la lettura della presentazione in «Principi» del testo della 'bolla' chiarisce che La Pira auspicava che su questa base «i capi delle nazioni cristiane d'Europa» ricorressero «all'arbitrato paterno del Papa» per cercare di risolvere pacificamente i loro contrasti⁵¹.

Molto diverso il tono dell'intervento nel medesimo numero di «Principi» di La Pira sui valori sociali: qui ci si ricollega e si aderisce alla teoria della necessaria valorizzazione del pluralismo delle tante realtà sociali entro le quali operano le persone. Interessante è anche la larga citazione di giuristi e sociologi francesi e tedeschi che si sono occupati di pluralismo sociale ed istituzionale⁵².

Con il numero 8-9 del 1939 irrompe il tema della guerra, che occuperà anche gli altri due numeri dello stesso anno: «le lacrime, il dolore e la morte costituiscono il nuovo patrimonio dell'Europa» e questo immenso dramma è anzitutto un tradimento dell'unità del genere umano. Se poi sono i piccoli paesi ad essere aggrediti, occorre rammentare che «se l'assassinio di un uomo è il massimo dei delitti, a più forte ragione è tale l'assassinio di una intiera nazione»⁵³.

Successivamente comincia il tentativo di applicare a quanto sta avvenendo le riflessioni dei grandi pensatori cristiani sul concetto di 'guerra giusta': solo quelle difensive sono giustificabili, mentre quelle offensive lo possono essere solo raramente e a condizioni molto precise (in particolare occorre verificare se esiste davvero una 'giusta causa' e se essa è effettivamente proporzionata).

⁴⁹ Si vedano G. La Pira, *Premessa e Gerarchia di valori nell'uomo*, «Principi», 5, 1939.

⁵⁰ Si veda La Pira, *Premessa*, «Principi», 6-7, 1939.

⁵¹ Si veda *Sovranità universale del Pontefice*, in *Lecture dei Padri e dei pensatori*, «Principi», 6-7, 1939.

⁵² Si veda La Pira, *Gerarchia dei valori sociali*, «Principi», 6-7, 1939.

⁵³ Si veda La Pira, *Premessa*, «Principi», 8-9, 1939.

Altrimenti «tale guerra – alla luce dei principi cristiani – deve essere qualificata come guerra sommamente iniqua»⁵⁴.

Su questo tema La Pira torna più volte, con insistenza e grandi approfondimenti sulle guerre giuste contro gli aggressori⁵⁵, sulle responsabilità delle classi politiche che le scatenano (i «nuovi turchi») e sulla legittimazione di coloro che si impegnano nella resistenza agli invasori⁵⁶, poiché «se sono un uomo, non posso essere solidale con sistemi politici che negano il valore personale dell'uomo».

Si arriva quindi ad affermare che dinanzi a guerre ingiuste e che negano la libertà politica di tante nazioni, grandi e piccole, «la guerra [...] è una triste necessità; perché è cosa peggiore della guerra il fatto che i tiranni opprimano violentemente i giusti (S. Agostino); senza la guerra, in questo caso, il mondo non potrebbe più trovare la pace. Perché sarebbe cosa peggiore della guerra lasciare che i tiranni, i ladroni, i predoni, commettano impunemente le loro rapine e le loro oppressioni (De Victoria)»⁵⁷.

Appare molto evidente il mutamento intervenuto nella valutazione delle responsabilità delle classi politiche degli Stati totalitari e nello stimolo ai cittadini a reagire.

Nel frattempo non era soltanto mutato il contesto internazionale, ma il nuovo Pontefice, Pio XII, aveva reso nota a fine ottobre 1939 l'enciclica *Summi pontificatus*, che a La Pira apparve tale da legittimare il senso del suo impegno: infatti, di questa enciclica egli scrive immediatamente sia su «Principî» che su «Vita Cristiana» e poi più distesamente su «L'Osservatore romano» nel marzo 1940.

Su «Principî» due sono i punti messi in evidenza: il primato della vocazione soprannaturale dell'uomo non può essere mortificato dai vincoli sociali e quindi è del tutto inaccettabile che si parli «della razza, del proletariato, dello Stato come se fossero degli “uomini in grande” composto da “uomini in piccolo”. Tesi insensata, antiumana ed anticristiana»⁵⁸.

Più articolate le considerazioni su «Vita cristiana»: se Pio XI si era caratterizzato per l'affermazione dell'eguaglianza umana («Niente superuomo, niente superrazze, niente superstati, niente di tutto questo dottrinarismo materialista ed antiumano»), ora Pio XII afferma un sistema dottrinale caratterizzato dalla destinazione spirituale dell'uomo e da un ruolo solo strumentale della socie-

⁵⁴ Si veda La Pira, *Principi sopra la guerra*, «Principî», 8-9, 1939.

⁵⁵ Si veda La Pira, *Natura della guerra giusta*, «Principî», 10, 1939 (in questo numero della rivista ci si riferisce all'enciclica *Summi pontificatus* di Pio XII).

⁵⁶ Si veda in particolare G. La Pira, *Premessa*, «Principî», 11-12, 1939. Qui si scrive che dinanzi a vicende come quelle dell'invasione della Polonia e della Finlandia, «io devo erigere la mia trincea di uomo e di cristiano: trincea di preghiera, di apostolato, di carità, di verità; ma anche, se necessario, trincea di guerra: perché in questo caso la guerra è una crociata».

⁵⁷ Si veda G. La Pira, *Liceità della guerra giusta*, «Principî», 11-12, 1939.

⁵⁸ Si veda G. La Pira, *Premessa*, «Principî», 10, 1939.

tà collettiva. Ma poi le norme morali devono essere rispettate da tutti, ivi comprese le classi politiche. Ciò anche in riferimento al «diritto delle genti», che «va rispettato: è la legge di solidarietà che unifica e che feconda lo sforzo collettivo degli uomini. Non morale da lupi, morale da fratelli»⁵⁹.

Ad integrazione di quanto già detto in relazione a quello che sarà l'ultimo numero di «Principi» (il n. 1-2 del 1940), appare opportuno anzitutto ricordare l'utilizzazione in questa occasione da parte di La Pira⁶⁰ di una «espressione potente di Aristotile»: «noi non sopportiamo che sia sovrano un uomo, ma che sia sovrana la legge; se l'uomo si sostituisce alla legge diventa tiranno; non è tale quando, invece, egli è custode della legge e, perciò, della giustizia e dell'eguaglianza». Inoltre la conclusione dello scritto di La Pira sul valore della libertà definisce come «innaturali e transitori, oltre che cattivi» i sistemi sociali che «sostituiscono al primato dello spirito il primato della materia e della carne (sistemi materialisti e razziali) e che al primato della spontaneità sostituiscono quello della violenza e della coazione (sistemi di tirannia). Per essi vale l'aurea "degnità" di G.B. Vico: "le cose fuori del loro stato naturale né vi si adattano né vi durano ("Scienza nuova": Elementi VIII)»⁶¹.

A ciò si aggiunge la vivace polemica contro il tentativo di utilizzare a sostegno dei regimi totalitari un concetto tipicamente religioso come la 'mistica': «quando un gruppo di violenti riesce ad impadronirsi del governo, questa mistica dello Stato (o della razza o del proletariato) viene a costituire il comodo paravento dietro il quale si compiono le più impensate ingiustizie. Si pensi a quello che ha commesso e commette dietro questo paravento "mistico" il comunismo ateo ed il nazismo pagano»⁶².

La meravigliata scoperta nel maggio 1940 da parte de Il Bargello, «foglio d'ordini della federazione fiorentina dei fasci di combattimento», dell'esistenza di «Principi» portò rapidamente all'interruzione della pubblicazione per asserita «mancanza di carta»⁶³, dopo un'ammonizione severa e minacciosa «ai compilatori ed editori» di interrompere «questa propaganda liberale e democratica»; il giornale fascista peraltro colse bene la natura oggettivamente politica dell'iniziativa: questa «rivistina bimestrale» aveva in realtà propagandato «principii che vorrebbero essere cattolici, cristiani e sono invece principii della più bell'acqua

⁵⁹ G. La Pira, *L'unica legge di Dio*, «Vita cristiana. Rivista Ascetico-mistica», 11, 1939.

⁶⁰ G. La Pira, *Premessa*, «Principi», 1-2, 1940.

⁶¹ G. La Pira, *Valore della libertà*, «Principi», 1-2, 1940.

⁶² G. La Pira, *Valore della libertà*, «Principi», 1-2, 1940. Significativo mi sembra il parallelismo sostanziale degli interventi anche su questi temi di Padre Cordovani, che ne scrisse sotto pseudonimo su «L'Osservatore romano» (R. Spiazzi, *Padre Mariano Cordovani dei frati predicatori*, cit., pp. 369). Ma analogamente si veda anche Padre G. Coiro, *Mistica divina e mistiche umane*, «Vita cristiana. Rivista Ascetico-mistica», 1, 1940.

⁶³ Sembra che la 'scoperta' sia stata originata dalla particolare pubblicità che si diede all'ultimo numero in una libreria fiorentina (G. Spinoso, *Una "bussola" per la libertà*, cit.).

liberale e democratica»⁶⁴. Ancora una volta però non furono assunti provvedimenti sanzionatori contro la persona di La Pira, con ogni probabilità ritenuto troppo espressivo dell'ambiente ecclesiale locale e nazionale.

In effetti nel biennio 1939-1940, durante e dopo l'esperienza di «Principi», La Pira interviene in sedi molto significative del movimento cattolico operante su scala locale e nazionale; ad esempio, è uno dei due relatori laici all'importante Convegno di Studium del 1940⁶⁵, promuove una conferenza nel gennaio 1940 di Piero Calamandrei per l'inaugurazione solenne dell'anno di attività della FUCI fiorentina sul tema *Fede nel diritto*⁶⁶ ed è incaricato di predisporre una comunicazione alla VI settimana di Camaldoli, che si tenne nel 1941⁶⁷.

Al tempo stesso i suoi scritti si fanno molto frequenti in questo periodo e spesso vengono pubblicati su organi di stampa assai significativi: ad esempio, su «L'Osservatore romano», oltre al ricordo di Pier Giorgio Frassati, appaiono due scritti particolarmente rivelatori come *L'imperativo della carità* e *Gli insegnamenti della "Summi pontificatus". Apostasia del mondo*⁶⁸.

Il primo fra questi due scritti si fonda su cinque significativi principi: «gli uomini sono tutti fratelli (non c'è più greco, che giudeo, né barbaro, né scita [...])»; «questi fratelli non sono isolati» ma fanno parte di un unico organismo che è governato dalla solidarietà; «ogni creatura umana [...] ha un compito da svolgere»; l'ordine umano «ha le sue strutture: e queste strutture de-

⁶⁴ Si veda la rubrica *Giravite*, «Il Bargello. Foglio d'ordini della Federazione fiorentina dei fasci di combattimento», 2, 1940. Qui era anche scritto: «Consigliamo ai mal camuffati compilatori di "Principi" di smetterla di imbrogliare carte massonico-cristiano-liberali, mescolando San Tommaso con liberali e liberisti».

⁶⁵ Il convegno, che si tenne a Roma il giorno di Pentecoste del 1940, era dedicato al tema della moralità professionale e vide impegnati due ecclesiastici (Mons. Montini e Padre Cordovani) e due relatori laici (Casnati e La Pira). Per il contributo di La Pira vedi *La responsabilità del pensiero*, Studium, giugno 1940; in questa relazione si ricordava anche che si era scritto di «tradimento degli intellettuali».

⁶⁶ Della significativa vicenda lo stesso Calamandrei ne ha fatto una breve ma vivace cronaca nel suo Diario in data 27 gennaio 1940 (P. Calamandrei, *Diario 1939-1945, I: 1939-1941*, a cura di G. Agosti, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 128-129). Il testo della conferenza è stato successivamente pubblicato: P. Calamandrei, *Fede nel diritto*, a cura di S. Calamandrei, Laterza, Roma-Bari 2008. Tra l'altro l'affermato processualista Calamandrei (nato nel 1889) ed il giovane collega La Pira si era instaurata una buona amicizia, malgrado le diversità di opinioni in materia religiosa, anche a causa di valutazioni comuni, assai critiche, sul regime fascista e sulla guerra (diversi episodi sono riportati nei *Diari* di Calamandrei). È anche emerso da una lettera di La Pira che Calamandrei riservatamente contribuiva fin dal 1934 alla Messa del povero «con un cospicuo assegno annuo» (lettera a Mons. Castellano, datata «San Tito 1957»).

⁶⁷ In questa relazione (G. La Pira, *Valore dell'atto di fede e dell'atto mistico*, «Vita cristiana. Rivista Ascetico-mistica», 4-5, 1941), malgrado il tema tanto arduo e lontano dalle vicende contingenti, La Pira arriva a deprecare espressamente l'atteggiamento di quei cristiani che solidarizzano con i responsabili di «questa tragedia di odio e di sangue».

⁶⁸ Sono pubblicati rispettivamente il 5 luglio 1939, il 26-27 dicembre 1939 e il 9 marzo 1940.

vono essere rispettate»; questi principi sono veri sia nell'ordine sovranaturale che in quello naturale⁶⁹.

Il secondo parte dall'affermazione di Pio XII che la società contemporanea avrebbe perso il «senso di orientamento», essendosi staccata dalla rivelazione divina: da ciò un primo errore, consistente nella «diffusione di dottrine razziali» e nella negazione di «ogni costruzione di solidarietà sociale»; quanto al secondo errore, esso consiste nella convinzione che lo Stato sia «un Assoluto» e non solo «un mezzo necessario per lo sviluppo della personalità umana». Si tratta pertanto di un'inaccettabile «dottrina da lupi». Invece, per La Pira «il rapporto tra la società e la persona umana è un rapporto di mezzo a fine» e quindi si pone il problema «dei limiti del potere dello Stato»⁷⁰.

Particolarmente interessante è il testo che riproduce la relazione di La Pira al convegno di «Studium», poiché in questa importante occasione di confronto con molti intellettuali cattolici egli cerca di spiegare quale debba essere – a suo parere – il processo logico ed argomentativo da seguire nella ricerca intellettuale. Una scelta di metodo già da lui largamente utilizzata ed a cui cercherà di essere anche successivamente fedele, seppure andando incontro a non pochi problemi. Per lui «non qualunque “metodo” è buono per rispondere alle esigenze della vocazione intellettuale: non ce ne è che uno veramente valido: quello che unifica il sapere in Dio come è in Dio unificata la realtà [...]» e quindi la ricerca «è incompiuta ed è errata se non è ancorata (in qualche modo) ai due ordini superiori del metafisico e del teologico». Resta evidentemente indeterminata la misura di questi «ancoraggi» e comunque viene confermata la volontà di «riprendere contatto con tutta la grande tradizione greco-latina-cristiana nella quale sono depositati fermenti di vita e di luce capaci di fare da alimento e da guida alla meditazione di ogni tempo»⁷¹.

Al tempo stesso questo approccio da credente al tema dell'umanesimo lo conduce a svalutare l'umanesimo che non si fonda sul cristianesimo, che considera «una morale senza calore»⁷². Ciò al contrario dei credenti, che possono essere certi della fratellanza fra gli uomini e quindi della necessaria solidarietà fra di essi⁷³.

⁶⁹ G. La Pira, *L'imperativo della carità*, «L'Osservatore romano», 26-27 dicembre 1939.

⁷⁰ G. La Pira, *Gli insegnamenti della Summi pontificatus. Apostasia del mondo*, «L'Osservatore romano», 9 marzo 1940. Si noti l'utilizzo in questo articolo dell'espressione «povera gente», riferita alla «grande massa dell'umanità».

⁷¹ G. La Pira, *La responsabilità*, cit. Poco dopo egli raccomanderà agli universitari cattolici di «leggere e meditare S. Tommaso» per conseguire una cristiana «visione teoretica del mondo» (G. La Pira, *Leggere S. Tommaso*, «Azione fucina», 7 marzo 1941). Anzi, esalterà «l'attività teoretica» come «massima attività umana» (G. La Pira, *Cultura cristiana*, «Azione fucina», 20 ottobre 1941).

⁷² G. La Pira, *Umanesimo non cristiano*, «Azione fucina», 24 marzo 1940.

⁷³ G. La Pira, *Pasqua: richiamo all'amore*, «Azione fucina», 11 febbraio 1940.

In questo periodo La Pira appare anche molto impegnato a diffondere nelle diverse articolazioni del mondo cattolico le nozioni fondamentali della sua valutazione della situazione allora esistente: così negli organi di stampa dei laureati cattolici e dei fucini appaiono suoi brevi scritti sulla funzione del diritto nella tutela del primato della persona⁷⁴ e sul concetto di giustizia come «egualianza proporzionale» e fondamento della convivenza⁷⁵.

3. Dopo la fine di «Principi»: l'impegno in molte riviste ed iniziative culturali

I tanti scritti che si succedono nel 1941 denotano che La Pira continua intensamente e con decisione nella sua opera di diffusione nel mondo cattolico delle sue riflessioni critiche sul contesto sociale e politico, anche se cominciano ad apparire alcune nuove linee di riflessione, espressive anche dei mutamenti che evidentemente si stavano producendo nella realtà politica italiana. D'altra parte, in parallelo, egli continua anche a promuovere a Firenze nuove iniziative culturali⁷⁶, malgrado che ormai egli sia divenuto un soggetto particolarmente 'vigilato' dall'ambiente fascista ed anche pubblicamente minacciato⁷⁷. Naturalmente, insieme a Calamandrei e a non molti altri professori fiorentini, non sottoscrive il *Manifesto patriottico* promosso da Giovanni Papini nel febbraio 1942⁷⁸.

Nelle pubblicazioni di questo periodo, al di là di alcuni scritti esclusivamente religiosi, si succedono anzitutto gli inviti pressanti a realizzare il programma, difficile ma non impossibile, di mantenersi fedeli al comando evangelico di amare Dio ed il prossimo, rompendo la cortina degli odi propagandati dai «falsi profeti» e promuovendo la giustizia⁷⁹. Se i cristiani sono «inseriti nella vita di relazioni», non ci si può sottrarre ad intervenire nel «dramma che investe l'u-

⁷⁴ G. La Pira, *Spirito e diritto*, «Bollettino di Studium», gennaio 1940.

⁷⁵ G. La Pira, *Il concetto di giustizia*, «Bollettino di Studium», ottobre 1940; *Giustizia*, «Azione fucina», 8, 1940, e (identico) *Sull'idea di giustizia*, «Azione fucina», 7, 1941.

⁷⁶ Sulle settimane di cultura cattolica organizzate presso il Refettorio di San Marco nel 1941 e nel 1942, si vedano le notizie fornite (anche attraverso quanto contenuto nelle informative allora redatte dagli organi di polizia) da Ballini, *Vicende di cattolici fiorentini durante il regime*, cit., 88, pp. 90-91.

⁷⁷ Emblematici gli interventi minacciosi de «Il Bargello» (12, 19 maggio, 13 ottobre, 1 dicembre 1940), fino all'articolo *Giù la maschera!* («Il Bargello», 4 maggio 1942) che attacca duramente il gruppo di quelli che vengono individuati come i promotori della seconda settimana di cultura cattolica. In quest'ultimo intervento si fa specifico riferimento a La Pira (di cui si fornisce perfino l'indirizzo), «fervido organizzatore» dell'iniziativa e colpevole pure per aver invitato «a "concionare" un politicante, tal Monsignor Mazzolari, Parroco di Bozzolo». Piero Calamandrei, che si trovò anch'esso coinvolto in questo attacco, se ne preoccupò, ma dimostrò di esserne estraneo (*Diario 1939-1945*, cit., II, pp. 3, 6).

⁷⁸ L'episodio è ricordato da Calamandrei (*Diario 1939-1945*, cit., I, pp. 303 ss.).

⁷⁹ G. La Pira, *La crisi della morale*, «Ragguaglio dell'attività culturale, letterale ed artistica dei cattolici in Italia», 1940-1941.

manità intera» e nei «movimenti sociali ciclopici che vanno compendosi»; ciò perché «la posizione di intervento e di battaglia è l'unica posizione che si convinga al cristiano» e «la verità non va mai taciuta»⁸⁰.

Il punto di arrivo sembra essere non poco impegnativo: se il cristiano ha – come necessario – consapevolezza delle responsabilità sociali, non bastano gli atti di carità, ma «il pieno adempimento del nostro dovere avviene solo quando noi avremo collaborato, direttamente o indirettamente, a dare alla società una struttura giuridica, economica e politica adeguata». Anzi, La Pira scrive del «riconoscimento cristiano della eguaglianza di natura tra gli uomini» e del «valore assoluto della persona umana»⁸¹.

Ciò mentre si conferma la più dura condanna per gli Stati nei quali si parla «di uomini superiori e di uomini inferiori: gli uni fatti per comandare e gli altri fatti per servire; liberi gli uni, schiavi gli altri»⁸².

Tre articoli sono dedicati in questo periodo allo stesso grande tema del valore della persona umana, seppure destinati a pubblicazioni tra loro alquanto diverse e quindi affrontati con argomentazioni e livelli differenziati di specificazione: ad esempio, l'articolo che appare su «L'Osservatore romano», parte dall'interrogativo di cosa valga ogni singolo uomo «alla luce della rivelazione cristiana» ed è quindi sviluppato attraverso tipiche argomentazioni di tipo scritturale e teologico, giungendo all'affermazione che «ogni singolo uomo – anche alla luce dell'indagine razionale – è di valore infinito: esso “vale” quanto vale la luce spirituale che possiede e l'intensità della tendenza che lo spinge verso il possesso del Supremo Bene»⁸³.

Il testo destinato all'ambiente fucino appare alquanto diverso sia per le argomentazioni utilizzate, che per le conseguenze che si traggono dal valore della persona. Sul piano argomentativo riemergono palesemente le argomentazioni tomiste, ma si dà anche atto che a livello internazionale sul tema si sta molto discutendo; ma soprattutto il sicuro primato della persona (la persona è «valore finale» rispetto alla stessa società, che è «valore strumentale») impone che nessuno possa intaccare «il libero esercizio delle sue facoltà di pensare, di amare, di operare». A riprova che ormai ci si comincia a porre pubblicamente il problema della riedificazione di un nuovo ordinamento, La Pira esemplifica come si potrebbe «tutelare il fortitizio della libertà e della personalità»:

Limiti e garanzie costituzionali che tendono ad impedire la deviazione dell'autorità e la trasformazione dei regimi in tirannici, oligarchici o demagogici

⁸⁰ G. La Pira, *La fede e la vita*, «Studium», 10, 1941, e *Permissione divina e responsabilità umana*, «Vita cristiana. Rivista di ascetica e mistica», 2, 1941.

⁸¹ G. La Pira, *Coscienza sociale cristiana*, «Bollettino di Studium», dicembre 1941.

⁸² G. La Pira, *Valore formativo dell'Eucarestia*, «Azione fucina», 10, 1941.

⁸³ G. La Pira, *Il valore della persona umana*, «L'Osservatore romano», 3 agosto 1941.

(I, II, 105, 1); limiti del potere legislativo, segnati dagli impreteribili confini dei diritti naturali dell'uomo (I, II, 95, 2); limiti del potere esecutivo e giudiziario segnati entro i confini di quello legislativo (II, II, 60, 5) ecc.⁸⁴

Il terzo testo, destinato ad utenti qualificati sul piano filosofico e teologico, ripete in modo ordinato ed analitico le sue ordinarie argomentazioni sul valore dell'uomo e sullo Stato («costruzione giuridica, che ha fondamenti naturali, fatta per l'uomo»), senza approfondirne le conseguenze, ma arricchisce i riferimenti dottrinali sia in riferimento ai collettivisti che ai moderni pensatori e filosofi francesi e tedeschi, fino all'esistenzialismo⁸⁵.

Il tema della ridefinizione dei fondamenti giuridici della convivenza, con una considerazione anche delle opinioni dei moderni giuristi europei, è nella proposta di un tema di studio giuridico per i giovani aderenti alle associazioni universitarie di Azione cattolica: le radicali trasformazioni conseguenti alla crisi dell'individualismo liberale hanno prodotto una trasformazione dei diritti pubblici soggettivi in situazioni funzionalizzate agli interessi collettivi e fatto emergere per il diritto pubblico il dominio del «Capo» e cioè «un potere che non è trattenuto, in sostanza, da limite alcuno». Il mondo cattolico può condividere l'opinione che i diritti «siano essenzialmente connessi col bene collettivo», ma solo se la solidarietà è finalizzata al «valore spirituale della persona umana» e comunque senza «intaccare la personale capacità di autoregolamento in quelle vaste zone di rapporti nei quali la incidenza del sociale non è immediata». Riemerge la polemica contro gli errati fondamenti concettuali di altri movimenti culturali e filosofici (anche se si ammette che la concezione kantiana si è affermata su un terreno culturale cristiano) e soprattutto si riafferma l'essenzialità di «riprendere la ampia prospettiva della legge naturale cristiana»⁸⁶.

Nel dicembre 1941 La Pira interviene su «L'Osservatore romano» in un dibattito aperto da Don Moresco e poi continuato da Don Mazzolari e da Don Pignedoli sull'«ottimismo cristiano»⁸⁷. Al di là del pur interessante confronto⁸⁸, ciò che sembra molto significativo nel contributo di La Pira è il netto rifiuto di

⁸⁴ G. La Pira, *La persona umana*, «Azione fucina», 10 settembre 1941.

⁸⁵ G. La Pira, *Uomo soggetto della morale*, in *La morale di Cristo e le professioni*, Studium Christi, Roma 1942.

⁸⁶ G. La Pira, *Il diritto come esigenza sociale*, Le attività delle associazioni universitarie di ACI, anno accademico 1942-1943, Roma 1942.

⁸⁷ Gli articoli reperiti su «Azione fucina» sono: P. Mazzolari, *Intransigenza* (31 agosto 1941), S. Pignedoli, *Motivi di una grande fiducia* (10 ottobre 1941), L. Moresco, *Ottimismo costruttivo* (1 novembre 1941). La Pira pubblica il suo testo su «L'Osservatore romano» e su «Azione fucina» (le diversità sembrano ridotte alla eliminazione dei riferimenti personali nel testo pubblicato su «L'Osservatore romano»).

⁸⁸ Sull'importanza del dibattito si veda R. Moro, *Afascismo ed antifascismo nei movimenti intellettuali di Azione cattolica dopo il '31*, «Storia contemporanea», 1975, pp. 785 ss.

accettare in modo passivo i tradizionali valori sociali, pur apparentemente positivi; quelle «parole belle» sui valori umani e sociali (scritte da Salazar e citate da Don Pignedoli), prescindendo però dalla considerazione dell'inserimento «nel mondo come fermento “scomodante” (del) principio dell'amore fraterno». Qui le parole di La Pira si fanno davvero significative: «Viene quell'incomodo precetto dell'amore fraterno: schiavi e liberi sono eguali; l'ordine va subordinato all'amore; la patria va ordinata all'ampia famiglia umana ed i suoi interessi vanno subordinati a quelli della collettiva famiglia delle genti; la potestà famigliare va trasformata in radice; la personalità di ciascuno – uomo o donna, adulto o piccino, schiavo o libero, etc. – va rispettata come sacra, come riflesso della personalità stessa divina». Ma allora, «tutto si scompiglia, tutto si rivoluziona, tutto barcolla» e «tutti quei nomi nascondono altrettanti problemi: ognuna delle cose che essi indicano va confrontata con l'amore di Cristo: famiglia, patria, stato, ordine, autorità, virtù, ideale, dovere, proprietà, lavoro, etc.»⁸⁹.

Nel successivo giugno, sempre su «L'Osservatore romano», La Pira invita in modo deciso i «fratelli più ricchi» a prendere consapevolezza della tanta povertà esistente e conseguentemente a «dare, dare largamente» per contribuire ad alleviarla⁹⁰.

La collaborazione di La Pira a «L'Osservatore romano» si arricchisce nel settembre 1942 in particolare con un lungo testo, suddiviso in due articoli, dedicato a temi di particolare importanza come il ruolo dei cristiani⁹¹ e della Chiesa nella ormai prossima rifondazione della convivenza sociale. Qui si valorizza ancora l'esperienza medioevale, ma si chiarisce anche in termini significativi il senso di questo riferimento ricorrente: «non si può dire che il paradiso terrestre si sia ricomposto nella città medioevale: ma si può con questo negare che una profonda orientazione cristiana fosse assente dalle strutture giuridiche, economiche e politiche della città medioevale?». Ci si riferisce quindi, come ad un valore positivo nella lotta fra Papato ed Impero, alla famosa bolla *Unam Sanctam* del 1302, pur nell'enorme mutamento intervenuto. Si polemizza soprattutto con lo «sganciamento» intervenuto ad opera della riforma protestante fra Chiesa e politica, ma poi non si nega che l'evo moderno possa essere «un frutto maturo sul tronco dell'Evangelo»⁹² e soprattutto si conclude che la cristianità non

⁸⁹ G. La Pira, *Sull'ottimismo cristiano (in tema di educazione)*, «L'Osservatore romano», 19 dicembre 1941 e *Discutendo ancora sull'ottimismo*, «Azione fucina», 20 novembre 1941.

⁹⁰ G. La Pira, *Appello ai fratelli più ricchi*, «L'Osservatore romano», 14 giugno 1942. L'articolo verrà ripubblicato l'anno successivo in un volumetto dal medesimo titolo, a cura di La Pira.

⁹¹ «L'apostolato non può [...] fermarsi alla conversione dei singoli»: G. La Pira, *Attorno alle sorgenti dell'apostasia moderna. Responsabilità e doveri*, «L'Osservatore romano», 13 settembre 1942.

⁹² G. La Pira, *Attorno alle sorgenti dell'apostasia moderna. Il posto di ciascuno*, «L'Osservatore romano», 14-15 settembre 1942.

potrà che essere diversa da quella medioevale, pur se costituirà una «rifrazione della città celeste» («ogni tempo ha il suo ideale storico, dice Maritain, e un ideale storico vissuto nel passato non è più riproponibile nel futuro»). In questo articolo, inoltre, si afferma che il cristianesimo ha influito anche su eventi che in precedenza erano stati ritenuti estranei, se non ostili: «*si pensi alla stessa rivoluzione francese e ai vasti movimenti operai del nostro tempo: cosa si porta a maturazione, infine, anche attraverso sanguinose deviazioni, se non un frutto che ha la sua radice nel valore cristiano dell'uomo?*»⁹³.

Quasi contemporaneamente La Pira scrive un breve articolo su un periodico per rallegrarsi di una singolare vicenda di distacco dal regime fascista di un suo significativo dirigente politico che, dopo la sua conversione religiosa, si era impegnato in un tentativo di sociologia fondata su valori cristiani ed aveva anche preso parte nell'agosto 1942 ad un Convegno presso la *Pro civitate christiana*⁹⁴. Per La Pira solo con una sociologia che assuma a base la fraternità rivelata dal Vangelo «ogni uomo, anche nella scala sociale più bassa, è una persona con le conseguenze che da questo valore derivano»⁹⁵.

A riprova di un evidente forte legame in questo periodo degli ambienti ecclesiali con La Pira, vi è la sua collaborazione al primo numero di «Ecclesia», una nuova rivista dell'Ufficio informazioni della Città del Vaticano, su un tema assai impegnativo come quello del ruolo della Chiesa dinanzi alla guerra e nella ricerca della pace⁹⁶. In quest'occasione, dinanzi allo sfacelo generale della seconda guerra mondiale, la sua risposta risente espressamente della visione della «regalità di Cristo», oggetto nel 1925 dell'Enciclica *Quas primas* (e che caratterizzava l'Opera della regalità di Cristo, a cui La Pira aveva aderito fin dal 1928): «ci vuole un riconoscimento esplicito, individuale e collettivo, della universale regalità di Cristo: bisogna rifare come Firenze fece per ispirazione del Savonarola: consacrarsi "Christo Regi"».

⁹³ In corsivo nell'originale.

⁹⁴ G. La Pira, *Grazie a Ferruccio Lantini*, «La festa», 6 settembre 1942. Lantini era stato un importante esponente politico del movimento fascista fin dalla sua origine ed in particolare era stato Ministro delle corporazioni dal 1936 al 1939, mentre successivamente era stato nominato Presidente dell'Istituto nazionale fascista per la previdenza sociale (B. Garzarelli, *Lantini, Ferruccio*, Dizionario biografico degli italiani, vol. 63, Roma 2004; G. Melis, *La macchina imperfetta. Immagine e realtà dello Stato fascista*, il Mulino, Bologna 2018).

⁹⁵ Alla conversione religiosa di Lantini al cattolicesimo (pare ad opera di Don Orione) si sommano un manifesto distacco dall'alleanza con i tedeschi e dalla legislazione razziale, nonché la scrittura di una serie di brevi opere che rivelano tutta una serie di diffusi mutamenti (cfr. in particolare F. Lantini, *La sociologia alla luce di Cristo*, Roma 1942, e *Fratelli*, Assisi 1943; in quest'ultimo volume, ad esempio, dichiara di scrivere da cristiano e polemizza pubblicamente contro «la divinizzazione hegeliana dello Stato»).

⁹⁶ G. La Pira, *La Chiesa*, «Ecclesia», settembre 1942. Si noti che fra i principali collaboratori di questo primo numero vi sono Giovan Battista Montini e Padre Mariano Cordovani.

Nel 1942 vi sono altri due articoli che in modo diretto o indiretto si collegano alla medesima concezione, ma mi sembra interessante notare che La Pira, pur esaltando la positività del riconoscimento della regalità divina di Cristo, non ne fa scaturire l'attenuazione delle critiche al totalitarismo ed al razzismo, né tanto meno ipotizza un sistema politico egemonizzato dalla Chiesa: «questa universale ricapitolazione in Cristo è la pietra angolare sulla quale si edifica l'edificio del mondo e dell'uomo. Altra pietra non c'è: è stolto ogni uomo che creda di fondare su altre basi che non siano quelle di Dio – basi di fraterno amore e di giustizia – l'ordine individuale e collettivo»⁹⁷. Anche quando viene emotivamente coinvolto da grandi cerimonie ecclesiastiche che raggruppano i rappresentanti di tanti popoli, non va oltre l'auspicio di una futura presenza presso il Papa dei «capi di tutti gli Stati»⁹⁸.

In effetti, quando La Pira cerca di tradurre in linee di comportamento quello che denomina come «il bisogno di Cristo», egli continua a criticare le tante crisi dell'evo moderno⁹⁹ per essersi «disancorato [...] dai fondamenti dell'ordine naturale e cristiano», ma poi afferma il primato di «tre fondamenti solidali della concezione sociologica cristiana: 1) quello della personalità umana [...] 2) quello della universale solidarietà fraterna fra le persone [...] 3) quello della ordinazione della città terrena al bene sovranaturale dell'uomo (aspetto pellegrinante della città terrena come dice Maritain)»¹⁰⁰. Quindi l'invito pressante ai cristiani è di intervenire per ricostruire «con tali strutture politiche, giuridiche ed economiche così vigorosamente ardite da mostrare in esse, concretamente attuato, quanto più possibile, l'ideale di amore fraterno che Cristo N.S. ci ha lasciato come unico ideale umano».

Ciò mentre il Radiomessaggio natalizio di Pio XII suscita una grande emozione ed attiva iniziative molteplici nel mondo cattolico, anche in non pochi ambiti che fino ad allora erano stati poco attivi¹⁰¹.

In quel periodo La Pira comincia a scrivere dell'esperienza della Messa del povero attraverso due interventi quasi contemporanei, e forse non casuali, su

⁹⁷ G. La Pira, *Cristo Re Universale*, «Vita cristiana. Rivista ascetico-mistica», 5-6, 1942. Davvero infondata appare la diversa ricostruzione di D. Menozzi, *La dottrina del regno sociale di Cristo tra autoritarismo e totalitarismo*, in *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 51 ss.

⁹⁸ G. La Pira, *Col Papa in Cristo. Ascoltando la Messa giubilare*, «Bollettino di Studium», 5, 1942.

⁹⁹ «Di cui, peraltro, non si vogliono negare i suoi apporti direi quasi necessari, all'incremento totale dei valori umani».

¹⁰⁰ G. La Pira, *Il bisogno di Cristo nel travaglio del mondo contemporaneo*, «Azione fucina», 19, 1942.

¹⁰¹ Si vedano in generale M. Casella, *L'Azione cattolica alla caduta del fascismo. Attività e progetti per il dopoguerra (1942-45)*, Studium, Roma 1984, pp. 33 ss. e per l'ambiente della Università cattolica M. Bocci, *Oltre lo Stato liberale. Ipotesi su politica e società nel dibattito cattolico tra fascismo e democrazia*, Bulzoni, Roma 1999, pp. 151 ss.

due importanti giornali: su «L'Osservatore romano» prende spunto dall'appello «ai fratelli più ricchi», mentre su «Ecclesia» parte dalla storia dell'esperienza fiorentina. In entrambi i casi si chiarisce che non si tratta certo di un intervento sociale («i problemi di giustizia retributiva vanno risolti in altra sede»), ma di un doveroso aiuto fraterno per i poveri e di un efficace fattore educativo per coloro che li aiutano¹⁰².

Tutto ciò da parte di un uomo che comunque riafferma, appena può, che i «valori contemplativi occupano nella scala dei valori cristiani il posto gerarchicamente supremo», anche se la devastata Europa necessita anche di «una vasta donazione di valori temporali»¹⁰³.

Evidentemente si ha però ormai la consapevolezza della necessità di prossime grandi trasformazioni sociali ed istituzionali: lo stesso esame dei problemi delle professioni diviene assai difficile poiché in realtà la loro crisi deriva dall'aver dimenticate o equivocate «le finalità culturali, politiche e religiose dell'uomo» e quindi aver condiviso il «crollo della civiltà cristiana». Non bisogna, infatti, esercitare solo bene una professione, ma occorre che questa professione sia «buona»: diviene quindi decisiva la «trasformazione in senso cristiano dell'ordinamento economico, culturale e politico della civiltà umana». Ed in questa occasione ci si riferisce anche alla «Crociata bandita da Pio XII»¹⁰⁴.

Ma non sempre è possibile riferirsi ad un prossimo processo di trasformazione istituzionale: nella tragica primavera del 1943, La Pira, chiamato a parlare agli universitari di Azione cattolica, evidentemente con tutte le prudenze necessarie, non parla tanto di «ricostruzione dell'ordine nuovo», ma si sofferma sul ruolo che il cristianesimo ha svolto in generale e nella storia umana. Giunti alla conclusione che il cristianesimo può «rimettere l'ordine nei singoli e nella società», si propone un «vasto movimento religioso» che – tra l'altro – prepari «le basi per un assetto futuro della società più conforme agli ideali di Dio e dell'amore del prossimo lasciatici come unico retaggio da N.S. Gesù Cristo»¹⁰⁵.

È in questo contesto difficile che La Pira è pure chiamato ad esprimersi su quanto espresso da Giovanni Gentile in una conferenza tenuta presso l'Università di Firenze nel febbraio 1943 sul tema *La mia religione*: il filosofo e primario esponente della intellettualità fascista, forse stimolato dall'allora recen-

¹⁰² G. La Pira, *Un centro di umana fraternità*, «L'Osservatore romano», 24 febbraio 1943, *La Messa del povero a San Proclo*, «Ecclesia», 1, 1943.

¹⁰³ G. La Pira, *I valori contemplativi*, «L'Osservatore romano», 3 aprile 1943. Il medesimo testo costituisce la prefazione del volume *San Bruno. Fondatore dell'ordine certosino*, di A. Mariani (pseudonimo di Padre Gabriele Maria Costa), Istituto missionario pia società San Paolo, Alba 1943. Il corsivo è nell'originale.

¹⁰⁴ G. La Pira, *Responsabilità della professione*, «Studium», 2-3, 1943.

¹⁰⁵ G. La Pira, *Temi cristiani particolarmente sentiti*, «Azione fucina», 10 maggio 1943. Analogamente: G. La Pira, *I quattro fondamenti del cristianesimo*, «Rivista dei giovani», 15 giugno 1943.

te intervento di Croce sulla pervasività della cultura cristiana¹⁰⁶, pur senza assolutamente abiurare alle sue note opinioni in materia religiosa, sviluppa un ampio intervento per argomentare di essere stato e di essere ancora cattolico¹⁰⁷.

L'opinione di La Pira – come quello di vari altri esponenti cattolici fiorentini – fu decisamente contraria a considerare credibile un mutamento di opinione del filosofo, dal momento che le premesse metafisiche della «dottrina cattolica [...] sono in insanabile contrasto con le premesse della filosofia gentiliana». D'altra parte, si tenga presente che negli anni precedenti erano stati particolarmente accentuati i contrasti di tutto l'ambiente cattolico entro cui operava La Pira con le opinioni del grande filosofo¹⁰⁸.

Il contributo di La Pira intitolato *Ricostruzione. Capovolgimento* viene pubblicato proprio in data 25 luglio 1943 e chiaramente cerca di porre i lettori dinanzi alla nuova e dura realtà ora che «la corda si è rotta»: «illusioni non bisogna farsene: abbiamo peccato e duramente pagheremo: quando avremo pagato, allora soltanto potremo dire: ora vediamo di porre mano ad una ricostruzione cristiana»¹⁰⁹. La ricostruzione del paese sarà necessariamente lunga e difficile poiché occorre un capovolgimento di prospettiva ed un recupero di visioni dell'uomo che per troppo tempo sono state messe da parte.

Già il primo agosto 1943, a neppure una settimana dall'arresto di Mussolini e dalla formazione del Governo Badoglio, mentre la guerra continua accanto all'alleato tedesco, La Pira scrive – forse su richiesta della stessa Prefettura¹¹⁰ – un primo editoriale su «La Nazione», particolarmente moderato in quanto finalizzato a contribuire ad un'intesa nazionale, pur nell'ovvia condanna del fascismo: esiste un vero e proprio «dovere di sperare» e a tutti è richiesto «un apporto generoso di sacrificio e di amore» nell'interesse della Patria comune. Vi sono stati errori irreparabili e qui occorre una «reazione adeguata dell'ordine giuridico violato», ma altri errori sono recuperabili mediante «un'ampia manifestazione di umanità»¹¹¹.

¹⁰⁶ Si è ipotizzato che questa iniziativa (su cui cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995, pp. 494 ss.) sia stata assunta anche per misurarsi con le opinioni da poco espresse da Croce; in effetti il noto saggio di Benedetto Croce (*Perché non possiamo non dirci cristiani*) era stato pubblicato per la prima volta su «La Critica» nel novembre 1942.

¹⁰⁷ G. Gentile, *La mia religione*, 9 febbraio 1943. Il testo di La Pira (*Discussione sulla conferenza Gentile*) è stato pubblicato nel 1949 nell'«Archivio di filosofia».

¹⁰⁸ Si consideri, ad esempio, la vivace contrapposizione di Padre Cordovani alle tesi di Gentile dal volume *Cattolicesimo ed idealismo* del 1928 a molti successivi dibattiti (cfr. Spiazzi, *Padre Mariano Cordovani dei frati predicatori*, cit., II, pp. 54 ss.).

¹⁰⁹ G. La Pira, *Ricostruzione. Capovolgimento*, «La Festa», 25 luglio 1943.

¹¹⁰ Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana fra fascismo e democrazia (1922-1944)*, cit., pp. 170 n. 303, afferma che i due articoli sarebbero stati «scritti su richiesta del Prefetto».

¹¹¹ G. La Pira, *Ricupero*, «La Nazione», 1-2 agosto 1943. Il medesimo testo è stato pubblicato su «L'avvenire d'Italia» del 1 agosto 1943.

La settimana seguente l'editoriale appare assai più impegnato e caratterizzato: spetta al Governo intervenire con urgenza in tutta una serie di settori in cui le norme sono state gravemente violate, ma soprattutto occorre «far rientrare lo Stato entro i confini di quella funzione tutrice ed integratrice dell'ordine giuridico, morale ed economico che ad esso compete». È morto fortunatamente lo Stato totalitario ed ora occorre «la restituzione delle libertà politiche». A monte della reintegrazione di un corretto ordine giuridico appaiono però anche responsabilità diffuse delle classi dirigenti, che gli fanno ripetere la famosa espressione «trahison des clercs!»¹¹²: «tutto questo sconvolgimento giuridico e pratico di valori non può forse presentare titoli di scusa richiamandosi ad un precedente e molto diffuso ed onorato sconvolgimento teoretico?»¹¹³.

Il terzo editoriale di questi giorni tanto intensi appare, invece, solo su «L'avvenire d'Italia»¹¹⁴ e tratta di un tema altamente politico, come le prospettive delle formazioni di ispirazione cattolica nei prossimi confronti politici: qui La Pira, anche suscitando non pochi dubbi ed obiezioni¹¹⁵, sostiene con grande nettezza la tesi dell'«unità politica dei cattolici», dal momento che «per oggi e per l'immediato domani un solo ineliminabile dovere si impone a tutti, essere fermamente uniti, cementati dai valori di quell'unica fede e di quell'unico amore che si tratta in primo luogo di affermare e di difendere». E ciò perché «il vero problema politico dei cattolici non è costituito oggi da un problema di tecnica costituzionale od economica» ma da «una finalità metafisica e religiosa». Occorre infatti anzitutto «fare le fondamenta».

Appare curioso che negli stessi giorni La Pira, scrivendo sul Bollettino di San Marco, affronti in termini assai impegnativi, certo non agevolmente condivisibili da tutta l'area di ispirazione cattolica, i problemi di fondo della questione sociale¹¹⁶. Qui, infatti, le conseguenze della fraternità economica sarebbero non solo la scomparsa della miseria, della disoccupazione e delle gravi ristrettezze economiche, ma il primato del lavoro e del piccolo capitale ed il go-

¹¹² «Quali responsabilità per la cultura e per gli uomini di cultura: echeggia nel cuore quella invettiva tagliente di Gesù: guai a voi scribi e farisei; guai a voi dottori della legge!».

¹¹³ G. La Pira, *Responsabilità del pensiero*, «La Nazione», 8 agosto 1943. Si noti come sia ricorrente negli scritti di La Pira il profilo della responsabilità degli intellettuali.

¹¹⁴ G. La Pira, *Politica dei cattolici*, «L'avvenire d'Italia», 11 agosto 1943.

¹¹⁵ P. Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana fra fascismo e democrazia (1922-1944)*, cit., p. 170 n. 310, segnala che l'articolo suscitò alcune reazioni sia nel mondo cattolico che in quello azionista. Il contributo di La Pira va visto anche nell'ambito del complesso dibattito in corso fra esponenti del mondo cattolico e gli ex popolari che avevano scelto di costituire la Democrazia cristiana: per tutti cfr. A. Giovagnoli, *La cultura democristiana. Tra chiesa cattolica e identità italiana 1918-1948*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 161 ss., 174 ss.

¹¹⁶ G. La Pira, *Comunità di fratelli*, «San Marco. Bollettino di San Marco», 1 luglio 1943 (il testo non è firmato, ma lo stile è inconfondibile e lo stesso La Pira se ne è dichiarato autore), e G. La Pira, *L'ordine del lavoro*, «San Marco. Bollettino di San Marco», 5 agosto 1943. Anche questa rivista apparve come supplemento di «Vita cristiana».

verno del mondo economico da parte di tutti. Nel secondo articolo si giunge a scrivere che «sul frontone del futuro ordine economico» verrà scritto: «qui tutti lavorano e qui c'è per tutti i lavoratori un ordinato e proporzionato accesso alla proprietà», ma anche che non esistono più le lotte di classe «perché qui c'è una classe sola, quella degli uomini che, con diversità gerarchica di funzioni, lavorano e producono»¹¹⁷.

Rispetto a questi ultimi scritti, che naturalmente tanto risentono degli eventi politici e militari dell'estate del 1943, il lungo saggio dedicato ai problemi della persona umana e redatto per l'Accademia romana di San Tommaso¹¹⁸ appare, invece, di taglio accentuatamente dottrinario e, per quanto assai più organico, sostanzialmente ripetitivo di quanto già espresso in vari scritti precedenti.

4. *Esule a Roma: gli scritti più sistematici*

Dopo l'8 settembre 1943, come è noto, La Pira, ricercato presso il convento di San Marco, deve prima rifugiarsi a Fonterutoli, presso la famiglia Mazzei, e poi nel dicembre andare da lì a Roma, dove resterà fino a fine agosto del 1944, ospite di diversi amici (fra cui Mons. Montini), fino a quando sarà possibile rientrare a Firenze dopo la liberazione della città¹¹⁹. In questo difficile periodo gli viene anche rilasciata una tessera di collaboratore de «L'Osservatore romano», al fine di permettergli di vivere ed operare nella Roma occupata dai tedeschi (gli Alleati entreranno nella città solo all'inizio di giugno).

Frutto di questo periodo, certamente anch'esso assai intenso (come vedremo, oltre alle ordinarie attività si aggiunge un'intensa collaborazione a «Il Quotidiano» nell'estate del 1944, e lo svolgimento di un corso di formazione presso l'Istituto cattolico di attività sociali), sono anche tre brevi ma importanti volumi come *La nostra vocazione sociale*, *Premesse della politica*, *Il valore della persona umana*, che hanno certamente costituito importanti punti di riferimento nella formazione delle nuove classi politiche. Con ogni probabilità è da collocare in questo periodo anche il contributo di La Pira alla redazione del cosiddetto Codice di Camaldoli¹²⁰, che peraltro non reca tracce evidenti di questa collaborazione.

Due sono gli articoli di questo periodo sul quotidiano vaticano: nel primo si tenta un 'bilancio consuntivo' della romana Messa del povero, che La Pira cura-

¹¹⁷ Da notare che buona parte di questo articolo viene riprodotto con un titolo diverso quasi un anno dopo come editoriale de «Il popolo»: G. La Pira, *Civiltà nuova*, «Il popolo», 24 giugno 1944.

¹¹⁸ G. La Pira, *I problemi della persona umana*, in *Acta pontificiae Academiae romanae S. Thomae*, Roma 1943.

¹¹⁹ Rientrò solo nei primi giorni del settembre 1944.

¹²⁰ *Per la comunità cristiana. Principi dell'ordinamento sociale a cura di un gruppo di studiosi amici di Camaldoli*, Pubblicazioni dell'ICAS, Studium, Roma 1945, p. XVI n. 1.

va dopo la scomparsa di Don Moresco. Di questa esperienza si mette in evidenza non tanto l'atto di carità, quanto il profondo senso di condivisione dei partecipanti e l'esempio che in tal modo viene dato¹²¹. L'altro articolo è dedicato ad una esperienza della Chiesa romana solo in parte analoga, essendo riferita al mondo operaio: anche qui vi è un «fondo comune» che viene distribuito «ai fratelli meno abbienti», ma vi sono anche una partecipazione più attiva dei laici e di tutti i fedeli alla liturgia. Si trattava evidentemente solo di un «piccolo esperimento»¹²².

In parallelo le grandi e diffuse privazioni economiche del periodo bellico spingono ad una rinnovata riflessione sulle forme di sostegno caritativo ai più bisognosi da parte del mondo cattolico e sulla vitalità della fede di tanti cristiani, ma anche sulla inadeguatezza di tante iniziative religiose: da ciò anche un'altra riflessione sulla fiorentina Messa del povero, ora intesa anche come un piccolo strumento «di ricostruzione religiosa e sociale della "città cristiana"»¹²³. Se ne ipotizza, infatti, una sorta di espansione all'interno della Chiesa, investendo i vari ceti sociali e non solo gli «ultimi» e tutto ciò viene inserito nella prospettiva di una necessaria fase di rinnovata presenza e di iniziativa della «cristianità»¹²⁴.

Al tempo stesso altri due scritti si riferiscono, invece, al tema ricorrente, se non dominante, della revisione necessaria dei fondamenti della convivenza, da dedurre necessariamente dal patrimonio cristiano: viene ripetuta ancora la tesi secondo la quale i nuovi «principi primi» vanno dedotti dal riconoscimento «che l'intero ordine umano dipende, perché sia solidamente costruito, dalla inserzione di "forze divine" di cui solo il cristianesimo "è portatore e garante"»¹²⁵. L'articolo che appare su «Ecclesia» descrive la restaurazione cristiana della società addirittura con riferimento alle sole strutture ecclesiali ed appare pervaso dall'ammirazione di tanti aspetti della mitica società medioevale; peraltro quanto meno emerge anche qui una esplicita consapevolezza che non tutto è riducibile a questo schema concettuale:

non dobbiamo, con questo, né nascondere certe debolezze civili della cristianità medioevale, né dimenticare certi trionfi civili sostanzialmente cristiani dell'epoca moderna e di quella contemporanea: le strutture giuridiche politiche e culturali a favore della persona umana sono certamente una conquista civile cristiana dell'epoca nostra; ed una conquista civile parimenti cristiana sta per diventare quel nuovo sistema sociale che deve assicurare ad ogni uomo una solida attrezzatura economica¹²⁶.

¹²¹ G. La Pira, *Vedete come si amano!*, «L'Osservatore romano», 26 gennaio 1944.

¹²² G. La Pira, *Operai alla Messa*, «L'Osservatore romano», 13 febbraio 1944.

¹²³ In corsivo nell'originale.

¹²⁴ G. La Pira, *Verso la "comunità cristiana"*, Studium, 3-4, 1944.

¹²⁵ G. La Pira, *La missione del dotto*, «Azione fucina», 24 marzo 1944.

¹²⁶ G. La Pira, *Meditazioni quaresimali. "Memento homo"*, «Ecclesia», 2, 1944.

L'ampio saggio del 1944¹²⁷ sui rapporti fra individuo e società, costituisce evidentemente un'approfondita relazione nell'ambito di un convegno del mondo cattolico. Anche se non introduce alcuna novità sostanziale rispetto ai testi precedenti sul tema affrontato ed alla stessa larga utilizzazione del pensiero tomista¹²⁸, appare interessante che si riferisca anche al messaggio pontificio del 1942 e alla cosiddetta 'letteratura della crisi'.

La novità è piuttosto costituita da una serie numerosa di articoli che La Pira scrive su «Il Quotidiano» (giornale quotidiano dell'Azione cattolica, diretto da Iginò Giordani¹²⁹) nell'estate del 1944¹³⁰ e che poi, salvo il primo, ripubblicherà rapidamente – come vedremo – ne *La nostra vocazione sociale*.

Il primo fra questi appare interessante non tanto per la ripetizione dell'opinione, già tante volte esposta, che esista necessariamente un 'piano ideale' che determina i contenuti dell'azione politica, ma perché La Pira spiega quali siano, a suo parere, i «primi valori» cristiani: «Dio c'è, creatore del mondo! [...] L'uomo ha una natura spirituale epperò intrinsecamente libera; il fine che egli è destinato a raggiungere è collocato al di là della società e del tempo, essendo Dio stesso [...] La natura dell'uomo è intrinsecamente ed universalmente sociale [...]»¹³¹. Anche le conseguenze delle 'tre verità' apparivano di non difficile accettazione: niente relativismo, primato dell'uomo sulla società, solidarietà fraterna ed eguaglianza degli uomini.

Gli altri sei articoli riproducevano, invece, le opinioni già più volte espresse: ogni corrente politica è radicalmente condizionata ed è portatrice della propria concezione di fondo della vita (la *weltanschauung*) e quindi le valutazioni su di esse vanno condotte attentamente; i cristiani hanno un vero e proprio dovere di occuparsi della politica, altamente intesa; è certamente incompatibile con la fede cristiana la concezione totalitaria hegeliana, che ha originato lo Stato etico; non è accettabile lo Stato 'democratico' di Rousseau poiché la libertà non limitata dalla socialità ha prodotto un inaccettabile liberismo e la pesante que-

¹²⁷ G. La Pira, *Individuo e società*, in *La morale di Cristo e la società*, Studium Christi, Roma 1944.

¹²⁸ Ciò anche sul piano del metodo: «definiamo anzitutto il valore dei due termini del rapporto. Useremo l'aureo metodo scolastico dell'analisi e delle definizioni [...]».

¹²⁹ Sull'origine del giornale si veda Casella, *L'Azione cattolica*, cit., pp. 153 ss. Sul rapporto fra Giordani e La Pira si veda: A. Monticone, *Giordani e La Pira, due testimoni di spiritualità della politica alle origini della Repubblica*, in *Iginò Giordani e Giorgio La Pira: le virtù e la politica*, Polistampa, Firenze 2016, pp. 68 ss.

¹³⁰ Essi sono: *La tavola dei primi valori* (17 giugno), *Criteri d'orientamento politico* (23 luglio), *Noi e la società* (30 luglio e 3 agosto), *Lo Stato "etico"* (6 agosto), *Lo Stato "democratico"* (11 agosto), *Lo Stato di Marx* (18 agosto). Per comprendere l'importanza attribuita a questa serie di articoli, si consideri che «Il Quotidiano» aveva iniziato le sue pubblicazioni appena l'11 giugno 1944.

¹³¹ In corsivo nell'originale.

stione sociale; neppure è accettabile la visione materialistica del marxismo, che – malgrado l'efficace critica della società capitalistica – annulla la personalità e sopprime il pluralismo.

Interessante è la lettera di Don Sturzo, ancora trattenuto negli USA, a Giordani (datata 21 agosto, viene pubblicata sul giornale il 17 settembre¹³²) e relativa ad uno degli articoli di La Pira (non si comprende quale): egli in sostanza raccomanda di distinguere attentamente fra l'apostolato religioso e la laica dimensione politica dei partiti e quindi di stare attenti a non invadere il campo dell'Azione cattolica.

Come abbiamo accennato, questi articoli vengono a comporre alcuni capitoli de *La nostra vocazione sociale*, edita nel 1945 (ma la cui premessa è del settembre 1944), peraltro insieme a vari altri saggi già editi in precedenza (anche risalenti ad alcuni anni prima¹³³). Si noti che in uno dei testi ripubblicati era contenuto il giudizio che l'evo moderno potesse essere «un frutto maturato sul tronco dell'Evangelo»¹³⁴. Ma la stessa prefazione de *La nostra vocazione sociale* definisce «un po' audace» il riferimento ad «un nuovo Medioevo», seppure si possa legittimamente ipotizzare che la società e la civiltà debbano «tornare ancora a misurare sul vero uomo le loro strutture».

Di questo breve volume resta giustamente famoso il passaggio relativo all'impegno sociale richiesto anche ai credenti più portati alla preghiera, se non all'ascesi, dinanzi alle responsabilità ed alle urgenze di quella fase storica: «bisogna lasciare – pur restandovi attaccato col fondo dell'anima – l'orto chiuso dell'orazione; bisogna scendere in campo [...] l'orazione non basta; non basta la vita interiore; bisogna che questa vita si costruisca dei canali esterni destinati a farla circolare nella città dell'uomo. Bisogna trasformarla la società!».

Chi desideri però avere in modo organico conoscenza delle opinioni di La Pira dopo gli anni tanto difficili delle contrapposizioni allo Stato totalitario e prima degli anni del suo impegno politico, deve certamente riferirsi al volume *Premesse della politica*¹³⁵, che bene sintetizza i convincimenti ed i progetti emersi dopo i suoi primi sette anni di impegno (era giunto all'età di quaranta anni).

¹³² È stata ripubblicata in L. Sturzo, *Scritti inediti, vol. 3: 1940-1946*, a cura di F. Malgeri, Ed. cinque lune-Istituto Sturzo, Roma 1976, pp. 308 ss.

¹³³ Si vedano in particolare i tre articoli già pubblicati su «L'Osservatore romano» nel luglio 1941 (*Il valore della persona umana*, che ora occupa le pagine da 65 a 70) e nel settembre 1942 (i due articoli *Attorno alle sorgenti dell'apostasia moderna. Responsabilità e doveri* e *Attorno alle sorgenti dell'apostasia moderna. Il posto di ciascuno*, che ora occupano le pagine da 21 a 35). Un altro testo riprodotto è *Individuo e società*, per la prima volta edito – come abbiamo visto – nel 1944.

¹³⁴ G. La Pira, *Attorno alle sorgenti dell'apostasia moderna. Il posto di ciascuno*, «L'Osservatore romano», 14-15 settembre 1942.

¹³⁵ G. La Pira, *Premesse della politica*, LEF, Firenze 1945.

È lo stesso La Pira che spiega l'origine e l'impostazione di base del volume: un corso «di orientamento sociale» promosso dall'Istituto Cattolico di Attività Sociali presso il Laterano nella primavera del 1944. Un corso che La Pira volle caratterizzare, secondo il suo costante approccio, come finalizzato a mettere in evidenza «il punto di vista “metafisico” della politica e della crisi» poiché, a suo parere, «la politica, l'economia, il diritto, in genere tutti gli organismi sociali e civili, si svolgono sempre, in ultima analisi, in funzione di una concezione determinata dell'uomo».

Questa tesi appare affermata e sviluppata tramite molte considerazioni teoriche, oltre che storiche, e continuando ad utilizzare prevalentemente la filosofia tomista (nella prefazione è lo stesso La Pira che racconta di essersi molto impegnato ad approfondirne lo studio nei mesi trascorsi a Fonterutoli). Al tempo stesso però il volume documenta una crescente conoscenza e considerazione, oltre che dei classici grandi pensatori sette/ottocenteschi e delle recenti Encicliche, dei tanti autori del Novecento che si sono dedicati ad analizzare la cosiddetta 'crisi della civiltà', a cominciare da Maritain autore di *Umanesimo integrale*¹³⁶. Al tempo stesso, accanto alla ricorrente attenzione verso le diverse *weltanschauungen* o agli effetti derivanti dalla concezione del 'corpo mistico', cominciano ad apparire alcune significative attenzioni verso i problemi del buon ordinamento degli Stati (le leggi orientate da principi, le crisi derivanti dal capitalismo, la divisione dei poteri, la gerarchia delle norme ecc.).

Inoltre l'attenzione accresciuta verso le trasformazioni storiche degli Stati fanno apprezzare almeno parte del costituzionalismo settecentesco, l'impero della legge giusta, la tutela delle libertà, le «basi sanamente democratiche» dello Stato, la rigidità costituzionale. La stessa ricorrente nostalgia del Medioevo non va equivocata: «Ricopiare il Medioevo? No, certo; perché la storia non ha ritorni: bisogna però, nelle circostanze così profondamente mutate dei nostri tempi, tornare ad investire con l'idea madre cristiana, analogamente a quanto fece il Medioevo, gli ordinamenti dello Stato: bisogna nuovamente finalizzare l'economia, la politica, il diritto, la cultura [...]».

Il volume *Il valore della persona umana* pone anzitutto un problema di datazione, dal momento che è stato edito nel 1947, ma la sua *Premessa* è data «festa dell'Assunta 1943» e La Pira vi scrive che il testo «è stato meditato e in buona parte scritto negli anni 1940-1941»¹³⁷. Ciò forse spiega la significativa diversità dello stile e delle fonti citate nel testo e nella premessa, quest'ultima particolarmente ricca di riferimenti ad autori italiani e soprattutto stranieri (fra cui anche gli studiosi della crisi, gli esistenzialisti, i commentatori del ra-

¹³⁶ Non a caso, il volume termina con l'auspicio che la cristianità riesca a preparare «le nuove strutture sociali nelle quali – come dice Maritain – siano rifratte quelle esigenze di interiorità, libertà e di fraternità che sono le esigenze insopprimibili della persona umana».

¹³⁷ G. La Pira, *Il valore della persona umana*, Istituto di propaganda Libreria, Milano 1947.

diomessaggio del 1942), mentre il testo del volume appare arricchito quasi soltanto dalle tante citazioni tratte da molti scritti tomisti¹³⁸.

Non a caso, La Pira, presentando il volume nella riedizione del 1955, ne parla come di «note tomiste» ancora utili, ma fundamentalmente solo perché indicano quali siano i valori cristiani di fondo capaci di dare «ispirazione e norma» ai moderni protagonisti della vita sociale¹³⁹.

Si tratta quindi di un volume di indubbio interesse, ma che rivela il profondo mutamento in corso fra il tomismo ‘difensivo’ dell’inizio degli anni Quaranta e le diverse prospettive che si sono aperte dopo l’emergere, pur tumultuoso, del pluralismo politico dopo la caduta del fascismo.

Evidentemente però non tutto muta: ancora nel 1945 La Pira contrappone rigidamente la «civiltà della trascendenza» a quella «della immanenza»¹⁴⁰, salvo però dedurre dalle caratteristiche fondamentali di «uno Stato ad ispirazione cristiana» la possibilità anche di una serie di radicali riforme economiche e sociali¹⁴¹.

Resta infine da ricordare la prefazione ad un libro contenente scritti ed annotazioni di un amico scomparso che erano apparsi su «L'Osservatore romano», prefazione pubblicata pure sul quotidiano vaticano¹⁴².

5. *L'avvicinarsi del momento della rifondazione costituzionale*

Il ritorno a Firenze apre un periodo di lavoro assai intenso di La Pira nella realtà locale, gravemente ferita dalle vicende belliche, dalle tante distruzioni, dalla crisi economica e sociale. A tutti gli impegni precedenti ora si somma anche la presidenza dell’Ente comunale di assistenza che gli viene affidata per decisione unanime delle forze politiche antifasciste, ora al governo della città. E il suo impegno sarà intensissimo, assorbendo non poco tempo e molte energie¹⁴³.

Al tempo stesso peseranno tutta una serie di nuovi o più intensi impegni per la sua accresciuta fama personale o derivanti dalle tante attività svolte: in particolare si è fatto ancora più intenso il suo legame con l’Azione cattolica nazionale e si sono costruiti molteplici rapporti con alcuni esponenti della nascente Democrazia cristiana.

Inoltre la nomina nell’agosto 1945 di Dossetti come uno dei vice-segretari nazionali della DC spinge ad un impegno a livello nazionale vari esponen-

¹³⁸ Il volume è tanto ricco di citazioni tomiste da dover contenere una intera pagina di ‘abbreviazioni’ al fine di poter identificare le diverse opere di San Tommaso.

¹³⁹ G. La Pira, *Prefazione alla seconda edizione de Il valore della persona umana*, LEF, Firenze 1955.

¹⁴⁰ G. La Pira, *Filosofia della giustizia sociale*, «Rassegna», 1, 1945.

¹⁴¹ G. La Pira, *I problemi economici nel tempo odierno*, «Rassegna», 5, 1945.

¹⁴² G. La Pira, *Prefazione* a Renzo E. De Sanctis, *Difesa dell'uomo*, Studium, Roma 1945 e G. La Pira, *Difesa dell'uomo*, «L'Osservatore romano», 29 luglio 1945.

¹⁴³ S. Nerozzi, *Politica sociale ed esperienza amministrativa. Giorgio La Pira dall'ECA al Ministero del lavoro (1944-1950)*, in A. Giovagnoli et al., *L'attesa della povera gente. Giorgio La Pira e la cultura economica anglosassone*, a cura di P. Roggi, Giunti, Firenze 2005, pp. 72 ss.

ti dell'Università cattolica di Milano, fra cui vari amici e conoscenti di La Pira (a cominciare da Fanfani e Lazzati) nonché la rapida formazione di un vasto gruppo di esperti, fra cui molti giuristi ed economisti, presso la Spes, struttura di formazione del partito, anche nella prospettiva del prossimo confronto costituente, ormai sicuro dopo la determinazione in tal senso della Costituzione provvisoria del 1944. Anche in questa sede si instaurano o si consolidano molteplici rapporti di conoscenza fra La Pira ed il numeroso gruppo di intellettuali (fra cui molti giuristi) che in questa fase collaborano alle iniziative democristiane in preparazione della Costituente¹⁴⁴.

Sorge quindi e si sviluppa un crescente dibattito sulla prospettiva di come si debba arrivare ad un'apposita assemblea di tipo costituente, che dovrà essere eletta dopo l'ormai prossima fine della guerra: da ciò molti entusiasmi ma anche timori (anche nel mondo ecclesiale, non solo per ovvi motivi politici, ma a causa dei molti ritardi di riflessione sui moderni assetti democratici e dei diffusi timori sulla sorte dei Patti lateranensi: di ciò si avrà riprova anche nelle sostanziali divaricazioni di opinioni che si registreranno alla XIX Settimana sociale¹⁴⁵).

La coraggiosa iniziativa dell'Azione cattolica di far svolgere rapidamente un'apposita Settimana sociale sul tema *Costituzione e costituente* pone ovviamente gli organizzatori dinanzi ai tanti problemi della complessiva impostazione dell'iniziativa e dell'individuazione dei relatori¹⁴⁶. L'evidente grande interesse del Vaticano al tema è reso evidente dalla previa approvazione dell'iniziativa da parte della Segreteria di Stato, che peraltro ha anche chiesto di esaminare preventivamente le relazioni¹⁴⁷.

In quest'ambito La Pira aveva proposto a Vittorino Veronese, presidente dell'Azione cattolica, che vi fosse anche una relazione che affrontasse i problemi 'metafisici' del fondamento delle Costituzioni e che essa fosse affidata a Maritain. Dinanzi alla impossibilità di coinvolgere il filosofo francese (oltre a tutto, stava per essere nominato Ambasciatore della Francia presso il Vaticano), Veronese chiese a La Pira di intervenire lui alla Settimana, svolgendo una speciale riflessione sul tema.

In effetti l'ampia relazione *Esame di coscienza di fronte alla Costituente*, dopo aver sviluppato una serie di riflessioni e considerazioni sulla ineludibile «orientazione» delle costituzioni moderne, arriva ad affermare che però «la realtà storica e sociale non può non essere vista attraverso una "legge metafisica" (cioè attraverso un principio teoretico che la illumina)».

¹⁴⁴ U. De Siervo, *Il ruolo dei giuristi alla Costituente*, «Nomos», 3, 2017.

¹⁴⁵ U. De Siervo, *Rifondazione dello Stato ed idea di Costituente*, in C. Franceschini, S. Guerrieri, G. Monina (a cura di), *Le idee costituzionali della Resistenza*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma 1997, pp. 429 ss.

¹⁴⁶ M. Casella, *Cattolici e Costituente. Orientamenti e iniziative del cattolicesimo organizzato (1945-1947)*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1987, pp. 145 ss.

¹⁴⁷ Ivi, p. 146.

Da questa premessa La Pira sviluppa l'analisi critica delle diverse ideologie che hanno caratterizzato i processi di costituzionalizzazione, producendo però uno stato di diffusa crisi costituzionale: in particolare analizza gli errori dello «stato borghese capitalista» fondato su una illimitata libertà, in quanto non orientata da principi etici superiori, e su un uomo «asociale». In quest'ambito la dichiarazione dei diritti umani può essere in parte condivisa, ma non certo la normativa ostile alle diverse forme del pluralismo sociale. Del pari la mancata tutela dei diritti associativi e l'assenza di istituti di democrazia economica sono all'origine della questione sociale, della concentrazione dei capitali e della formazione di un enorme proletariato.

Così si giunge ad affermare che «la democrazia politica esige, per essere vera, il riconoscimento del diritto di associazione e la democrazia economica: due cose che erano assenti dalla struttura della società borghese del primo Ottocento».

Ma se il costituzionalismo borghese ha prodotto conseguenze gravi, ancora peggio avrebbe fatto il costituzionalismo di matrice hegheliana, che ha concepito «la persona umana come “funzione” del corpo sociale» ed ha contribuito a costruire lo Stato totalitario.

Viene ripetuto, al contrario, che l'uomo singolo, pur dotato di responsabilità sociali, «resta sempre il fine ultimo della società e dello Stato» e che – come scrive S. Tommaso – «Homo non ordinatur ad civitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua» (come è noto, si tratta di una citazione già precedentemente utilizzata e che diviene ricorrente in La Pira).

Peraltro la relazione si arricchisce di valutazioni storiche nuove, come la riconducibilità «in certa misura» al «grande alveo del pensiero sociale cattolico» delle «Costituzioni del tipo della Costituzione di Weimar» e cioè delle moderne Costituzioni liberaldemocratiche e sociali. E poi in generale si riconosce che «varie Costituzioni del dopoguerra hanno elementi preziosi di cui bisognerà tener conto per l'elaborazione di una costituzione migliore».

Appaiono anche alcune proposte di riforma (più o meno precise) da inserire nella prossima Costituzione: orientare la Costituzione ad un «ordine economico cristianamente ispirato», favorire la diffusione della piccola proprietà privata, cercare di garantire la «proprietà del mestiere» (una discutibile proposta derivata da antiche proposte di sociologi cattolici), costruire una rappresentanza politica anche sulla base delle attività lavorative svolte, ampio riconoscimento e tutela del pluralismo sociale.

Ed, infine, vi è la nota spiegazione di cosa significhi «una costituzione cristianamente ispirata»: «questa ispirazione cristiana non consiste nel fatto che lo Stato affermi nel primo articolo della sua Costituzione di riconoscere la religione cattolica come religione dello Stato», poiché invece «l'ispirazione cristiana dipende» dal fatto «che l'oggetto della costituzione, il suo fine, sia la persona umana quale il cattolicesimo la definisce e la mostra [...]»; ciò che è essenziale è che sia garantito

un ordinamento economico, politico, familiare, culturale, religioso e così via conformi alla natura ed alla dignità della persona umana. Solo di una costituzione così fatta si può dire davvero che è cristianamente ispirata: perché l'ispirazione cristiana è incorporata nei suoi istituti, ravviva e finalizza le sue norme, circola nelle sue strutture; in questo caso soltanto l'esplicito riconoscimento della fonte di questa ispirazione verrebbe a costituire il degno coronamento e come la naturale volta dell'edificio costituzionale dello Stato¹⁴⁸.

Mentre nell'ambito dei democristiani continua un intenso lavoro di elaborazione dei diversi contenuti costituzionali sul modello delle più moderne liberaldemocrazie¹⁴⁹, in vari settori del mondo ecclesiale e delle organizzazioni cattoliche ci si chiudeva nelle rivendicazioni dei più tradizionali interessi 'cattolici' (famiglia, scuola, pubblica moralità ecc.) e si ipotizzava la presenza anche nella nuova Costituzione di una affermazione sostanzialmente analoga a quella dell'art. 1 dello Statuto albertino («la religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola religione dello Stato [...]»), richiamata espressamente dall'art. 1 del Trattato del 1929 tra la Santa sede e l'Italia. Gli stessi esiti della Settimana sociale furono interpretati dagli organi dell'Azione cattolica¹⁵⁰ come favorevoli alla preliminarmente richiesta di aprire in nome di Dio la Costituzione¹⁵¹.

Le organizzazioni dell'Azione cattolica vengono anche assumendo in questo periodo le decisioni definitive sul rapporto fra i loro esponenti e la DC nell'imminente momento elettorale: in questo contesto si ha la documentazione che La Pira (consultato da Veronese) si schiera decisamente fra i sostenitori dell'opinione che nelle liste democristiane vi debbano essere rappresentanti dell'Azione cattolica: ciò perché ritiene che nei dibattiti costituenti siano in gioco «le premesse della vita giuridica, economica, politica e culturale della nazione» e perché solo la DC «fa integralmente proprie le premesse cristiane della costituzione»¹⁵².

Una posizione del genere contribuì evidentemente a rendere inevitabile la sua candidatura nelle liste democristiane per la Costituente, per la quale già non

¹⁴⁸ G. La Pira, *Esame di coscienza di fronte alla Costituente*, in *Costituzione e Costituente. Atti della XIX settimana sociale dei cattolici d'Italia*, ICAS, Roma 1946.

¹⁴⁹ Per tutti, si veda N. Antonetti, U. De Siervo, F. Malgeri, *I cattolici democratici e la Costituzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

¹⁵⁰ Si veda il testo della direttiva dell'Azione cattolica in ordine alla Costituente: Casella, *L'Azione cattolica alla caduta del fascismo*, cit., pp. 184-185. Si veda pure E. Galavotti, *La Chiesa cattolica e la democrazia costituente*, in G. Bernardini et al. (a cura di), *L'età costituente Italia 1945-1948*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 242 ss.

¹⁵¹ Sulla profondamente diversa proposta di La Pira al termine dei lavori costituenti, si veda De Siervo, *Introduzione*, cit., pp. 59-60.

¹⁵² Casella, *L'Azione cattolica alla caduta del fascismo*, cit., pp. 165-166. In quell'occasione La Pira scrisse anche: «[...] un cattolico che abbia veramente a cuore l'ispirazione cristiana dello Stato e che sia sensibile ai problemi sociali del presente e dell'avvenire (vedi Toniolo) non può non militare politicamente nella D.C. (come Leone XIII la intendeva)».

mancavano le pressioni originate dalla sua fama e dai tanti suoi scritti sul fondamento delle costituzioni.

La Pira aveva in realtà pensato di poter svolgere solo un ruolo di consigliere dei costituenti cattolici, ma furono evidentemente molto forti le pressioni per farlo candidare.

Anche da eletto manterrà ferme le sue convinzioni, come si ricava da una bella lettera inviata a Fioretta Mazzei¹⁵³ nell'agosto 1946, dopo un incontro con De Gasperi e Dossetti:

Ecco mi dicevo, il mio vero posto 'politico': essere sì molto vicino agli uomini che hanno la responsabilità del potere: ma per svolgere una funzione che essi non hanno il tempo e la vocazione di svolgere: quella di pregare, di meditare, di studiare, di consolare: insomma, essere una lampada viva di interiorità per dare a tempo opportuno quei riflessi di verità che servono a chiarire una situazione, a portare sostegno e speranza in circostanze determinate. Ho l'impressione che questi recenti incontri con De Gasperi abbiano proprio, nel disegno di Dio, questo significato recondito: questi uomini così presi dall'alba al tramonto dalla preoccupazione e pressione di tante cose urgenti, hanno pure la necessità di un dono di calma, di meditazione e di pace: qualcuno deve pure essere portatore di questo dono: a svolgere questa funzione io mi sento davvero chiamato. Nella zona 'agitata' non ci voglio andare: perché, come le ho scritto in questi giorni, non lascerò mai quel primato della vita interiore – e della solitudine che l'accompagna – nel quale consiste il volto della mia anima. Vado ogni giorno più consolidando, anche a Roma, questa posizione di raccoglimento e di preghiera: l'altra sera l'ho difesa con energia nel colloquio – post prandium – avuto con De Gasperi, la Signora De Gasperi e Dossetti: alla loro tesi che bisogna sopportare i pesi delle situazioni assunte, io rispondevo con precisione: No ! perché non sono stato io a scegliere la parte di deputato: me l'avete imposta: dunque bisogna prendermi come sono: il Signore lo sa: Egli mi ha sempre posto in condizioni che non alterino la fisionomia essenzialmente orante e contemplativa della mia vita.

L'accettazione della candidatura sembra essere intervenuta nel febbraio 1946 e ciò contribuisce a spiegare l'assenza di scritti nel primo semestre di quell'anno.

6. *L'impegno alla Costituente ed i primi giudizi sulla Costituzione*

Ai buoni risultati elettorali che La Pira consegue alle elezioni del 2 giugno 1946¹⁵⁴ segue l'inizio dei lavori costituenti, l'insediamento della Assemblea co-

¹⁵³ Autrice di un prezioso volumetto sulla personalità di La Pira: F. Mazzei, *La Pira. Cose viste e ascoltate*, LEF, Firenze 1980.

¹⁵⁴ Risulta eletto come secondo nella lista DC del collegio Firenze-Pistoia (primo fu Attilio Piccioni). Ciò mentre la DC si afferma come primo partito a livello nazionale,

stituente, la nomina al suo interno di una Commissione (formata da 75 componenti) incaricata di predisporre il progetto di costituzione da sottoporre all'assemblea plenaria e la suddivisione della 'Commissione dei 75' in tre Sottocommissioni. La Pira viene designato nella Commissione dei 75 e, al suo interno, componente della prima Sottocommissione, incaricata di proporre le norme in tema di diritti e doveri dei cittadini.

In quest'ambito, dopo alcune preliminari discussioni nella sottocommissione, Giorgio La Pira e Lelio Basso sono incaricati di redigere due relazioni sui «principi dei rapporti civili»¹⁵⁵.

Il più importante scritto del 1946 è costituito proprio dall'ampia relazione sui «principi relativi ai rapporti civili» redatta da La Pira e che sarà da lui illustrata nella seduta della Sottocommissione del 9 settembre¹⁵⁶, suscitando un difficile ma decisivo dibattito fra le diverse forze politiche¹⁵⁷, dal momento che attraverso questo confronto si originerà il nucleo dell'accordo costituente fondamentale.

La relazione di La Pira, pubblicata negli atti della Costituente, appare un testo assai articolato ed analitico, che mette bene in evidenza anche le diverse fonti a cui l'autore si ispira, così permettendo pure di valutare la stessa evoluzione del pensiero del suo autore dopo le molteplici vicende trascorse e le esperienze fatte. Ad un'ampia *Introduzione*, relativa ai criteri fondamentali per individuare e collocare nel testo costituzionale i diritti essenziali dell'uomo, segue un secondo paragrafo relativo ai criteri suggeriti per la collocazione delle disposizioni che si ipotizzano; un terzo paragrafo contiene i testi di un preambolo e dei ventuno articoli proposti, mentre il quarto ampio paragrafo indica con grande franchezza le «analogie costituzionali» delle disposizioni proposte e cioè i diversi testi costituzionali o le proposte dottrinali che La Pira ha tenuto in specifica considerazione nella stesura delle sue proposte.

Nella *Introduzione*, sulla base dell'ovvia polemica con la «dottrina hegeliana», si propone anzitutto di «riaffermare solennemente i diritti naturali – imprescrittibili, sacri, originari – della persona umana e costruire la struttura dello Stato in funzione di essi. Lo Stato per la persona e non la persona per lo Stato: ecco la premessa ineliminabile di uno Stato essenzialmente democratico». Proprio in analogia al preambolo della francese *Dichiarazione*

ottenendo oltre il 35% dei voti, mentre lo PSIUP ottiene poco meno del 21 %, il PCI il 18,7%, l'UDN circa il 7%, il movimento qualunquista poco più del 5% (per citare i maggiori).

¹⁵⁵ Assemblea costituente, Prima sottocommissione, 30 luglio 1946.

¹⁵⁶ G. La Pira, *Relazione sui principi relativi ai rapporti civili*, Atti assemblea costituente, Commissione per la costituzione, Prima sottocommissione, Roma 1946.

¹⁵⁷ Ho cercato di ricostruire questo dibattito anche sulla base di alcune lettere di La Pira a Fioretta Mazzei in quel periodo: De Siervo, *Introduzione*, cit., pp. 46 ss.

dell'uomo del 1789 (che parlava di «diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo») La Pira conclude sulla necessità di una «solenne Dichiarazione dei diritti dell'uomo» e di una affermazione della «natura spirituale e trascendente della persona».

Ma inoltre si risolve in senso positivo l'interrogativo se occorre garantire non soltanto gli interessi individuali ma anche i cosiddetti diritti sociali e quelli relativi alle «comunità naturali attraverso le quali la personalità umana ordinatamente si svolge». È interessante notare che a sostegno delle sue argomentazioni La Pira cita non solo esponenti del cattolicesimo sociale, ma anche del moderno socialismo, e fa riferimento al costituzionalismo successivo alla Prima guerra mondiale ed anche al progetto di Costituzione francese (probabilmente si riferiva al testo approvato nell'aprile 1946 e che era stato però respinto dal referendum popolare del 5 maggio 1946)¹⁵⁸.

Qui La Pira cita anche come «soprattutto degno della massima attenzione» il cosiddetto progetto Mounier e cioè un testo, redatto dal noto filosofo francese, che era stato da poco reso noto e che era finalizzato ad una ridefinizione dei diritti umani a livello internazionale¹⁵⁹.

L'*Introduzione* pone infine, come alternativa alla proposta del preambolo, la proposta di sintetizzare in due articoli i contenuti innovativi essenziali del preambolo stesso: il primo articolo contiene un testo da cui è palesemente scaturito l'attuale famoso e fondamentale art. 2 della Costituzione repubblicana. Il secondo articolo, invece, conteneva una sorta di esposizione sintetica dei «diritti originari ed imprescrittibili» da garantire nella nuova costituzione, che con il dibattito successivo sono stati analiticamente sviluppati ed accolti.

Inoltre si ipotizza che l'appartenenza alle diverse comunità faccia sorgere nelle persone il possesso di appositi *status*, che avrebbero potuto essere alla base «di diritti privati e pubblici». Inutile notare come queste ultime proposte siano particolarmente poco motivate e si concretizzeranno negli artt. 3 e 3bis, la cui sostanza normativa risentiva in realtà delle arcaiche proposte di De La Tour du Pin e non certo dai testi 'analoghi' citati (le proposte saranno rapidamente superate).

Nel secondo paragrafo la Pira cita puntualmente i testi ed i materiali da lui più utilizzati (da lui più volte citati, naturalmente soprattutto nel quarto paragrafo): anzitutto quella che definisce la «relazione Mortati» e cioè l'ampia ed analitica relazione sui diritti pubblici subiettivi redatta da Costantino Mortati

¹⁵⁸ U. De Siervo, *Le idee e le vicende costituzionali in Francia nel 1945 e 1946 e la loro influenza sul dibattito in Italia*, in Id. (a cura di), *Scelte della Costituente e cultura giuridica. I: Costituzione italiana e modelli stranieri*, il Mulino, Bologna 1980.

¹⁵⁹ Si trattava di un progetto di *Dichiarazione dei diritti delle persone e delle comunità* che avrebbe dovuto essere adottata a livello internazionale; progetto elaborato già nel 1941 ma poi pubblicato e discusso su «Esprit» nel 1944-1945.

nell'ambito della seconda Commissione Forti¹⁶⁰: un testo particolarmente importante di analisi anche delle più recenti trasformazioni delle discipline costituzionali di tutela dei diritti individuali e collettivi. Vengono poi citati, oltre al «progetto francese» a cui abbiamo prima accennato, «i progetti Mounier e De Menthon»¹⁶¹. Ma poi vengono citate anche «le antiche Dichiarazioni americane e francesi», la Costituzione di Weimar, tutte le Costituzioni più importanti del dopoguerra ed anche la Costituzione dell'URSS e della Jugoslavia.

La lettura del testo di La Pira evidenzia, insieme all'evidente enfasi di alcune parti della proposta ed alle scorie (ormai marginali) delle soluzioni corporative di antica origine come «il libro delle professioni», il suo sostanziale affidamento alle disposizioni ed alle tecniche costituzionalistiche della tutela di tutte le situazioni soggettive, ivi compresi «i diritti originari ed imprescrittibili della persona umana» o quelli che erano stati qualificati come «diritti naturali». Alcune disposizioni in particolare o le espressioni utilizzate in altre rivelano che esse sembrano implicitamente limitare lo stesso potere legislativo in queste materie. E, in realtà, l'opzione per il primato delle disposizioni costituzionali su quelle meramente legislative (in altri termini: la gerarchia delle fonti e la rigidità costituzionale) costituirà una delle più importanti scelte implicite nell'intenso confronto che si sviluppò intorno alle proposte di La Pira e di Basso, tanto che la sua finale condivisione caratterizzerà fortemente l'intera Costituzione repubblicana.

Come è noto, il dibattito iniziale nella prima Sottocommissione fu complesso e difficile, forse anche in parte per la novità costituita per il sistema politico esistente dal linguaggio e da alcune argomentazioni di La Pira, ma da esso infine scaturì, pur faticosamente, l'adozione di quelli che sono – ormai per unanime giudizio – gli articoli fra tutti fondamentali della nuova Costituzione¹⁶², il nucleo di quello che è stato definito il primo grande compromesso costituzionale. In realtà dopo l'approvazione di quelli che sono attualmente gli articoli 2 e 3 della Costituzione, si passò molto più facilmente all'esame delle altre proposte sui principi e sui diritti e doveri, fatti salvi naturalmente alcuni tipici settori di conflitto fra le diverse forze politiche (a cominciare dalla disciplina dei rapporti fra Stato e Chiesa).

Anche durante i lavori costituenti La Pira continua a scrivere sui giornali e sui periodici: sono da segnalare, al di là della commemorazione di Mons.

¹⁶⁰ La si veda in Ministero per la Costituente. Commissione per studi attinenti alla riorganizzazione dello Stato, *Relazione all'Assemblea costituente*, Failli, Roma 1946, I, pp. 79 ss.

¹⁶¹ Mentre per il progetto Mounier vedi *supra* alla n. 167, quello che viene definito «progetto De Menthon» era il testo di una relazione del costituente francese De Menthon per conto del MRP (per alcune notizie si veda De Siervo, *Le idee*, cit., pp. 327 ss.).

¹⁶² Ho cercato di ricostruire il complesso dibattito di allora, anche potendo utilizzare alcune lettere dello stesso La Pira che vi si riferiscono ampiamente: De Siervo, *Introduzione*, cit., par. 6.

Mariano Rampolla¹⁶³, importante ecclesiastico e uno dei suoi principali educatori, un breve contributo sulla ricostruzione statale tramite la Costituente¹⁶⁴ e soprattutto una relazione tenuta ad un convegno fucino nel 1947¹⁶⁵, nella quale integra le sue tradizionali tesi sul ruolo del cristianesimo e sull'origine delle crisi moderne, con il riconoscimento che la «immensa crescita dei valori temporali umani» è avvenuta largamente al di fuori dell'impulso cristiano; da ciò la necessità di ricollegare il mondo moderno al cristianesimo: «la risposta non è dubbia: è nell'ordine costitutivo delle cose: perché il mondo moderno ha bisogno, per integrarsi e solidificarsi, della Chiesa e la Chiesa ha bisogno, per operare la sua missione sempre nuova, del mondo moderno».

Al tempo stesso, La Pira malgrado i suoi impegni nelle istituzioni e nel dibattito pubblico non rinuncia però a rivendicare il primato dell'attività contemplativa e della preghiera: «la carenza del tempo nostro è una carenza di contemplazione», e non si nega la necessità dell'impegno nella vita sociale ma «è l'esclusività di questo fine per l'uomo che va radicalmente contestata». Deve rimanere chiaro che «i grandi motivi della vita mistica e contemplativa [...] costituiscono i valori supremi e permanenti del cristianesimo e dell'uomo»¹⁶⁶.

In quello stesso periodo La Pira è particolarmente impegnato nel lavoro della prima Sottocommissione e poi anche delle altre varie articolazioni della Commissione dei 75, specie in relazione ai temi di cui era relatore ed a quelli attinenti i rapporti economico sociali e culturali¹⁶⁷, cercando intese con costituenti di diverse appartenenze, ma anche cercando di mediare alcune posizioni con l'Azione cattolica e con il mondo vaticano, non poco preoccupato, se non allarmato, dai lavori costituenti¹⁶⁸.

*Architettura di uno Stato democratico*¹⁶⁹ è il testo scritto dell'intervento che La Pira svolse l'11 marzo 1947 nell'Assemblea plenaria della Costituente sul complessivo progetto di Costituzione, nella sua qualità di uno dei due oratori del gruppo della DC in questo primo grande dibattito (il che conferma, al di là di

¹⁶³ G. La Pira, *In memoria di Monsignor Rampolla*, «L'Osservatore romano», 20 ottobre 1946.

¹⁶⁴ G. La Pira, *...ricostruendo sulle sue basi lo Stato...*, Associazione italiana maestri cattolici, *Salviamo il fanciullo*, il Maestro, Roma 1947.

¹⁶⁵ G. La Pira, *Cristianesimo e mondo moderno*, in *Lineamenti di cultura e di azione*, FUCI, Savona 1947.

¹⁶⁶ G. La Pira, *Il primato della contemplazione*, «Vita cristiana. Rivista ascetico-mistica», 2, 1947.

¹⁶⁷ Sull'attività di La Pira alla Costituente, per tutti si vedano De Siervo, *Introduzione*, cit., pag. 49 ss.; S. Grassi, *Il contributo di Giorgio La Pira ai lavori della Assemblea costituente*, in U. De Siervo (a cura di), *Scelte della Costituente e cultura giuridica. II Protagonisti e momenti del dibattito costituzionale*, il Mulino, Bologna 1980, pp. 195 ss.

¹⁶⁸ Casella, *L'Azione cattolica alla caduta del fascismo*, cit., pp. 287 ss.; G. Sale, *Il Vaticano e la Costituzione*, Jacabook, Milano 2008; F. Occhetta, *I principi della Costituzione nel dibattito fra gesuiti e costituenti cattolici*, Jacabook, Milano 2011.

¹⁶⁹ G. La Pira, *Architettura dello Stato democratico*, Ed. Servire, Roma 1949.

ogni dubbio, l'autorevolezza che gli veniva riconosciuta). Si tratta di un testo nella sostanza eguale a quello pronunciato¹⁷⁰ (che peraltro è un po' più lungo) ed arricchito semplicemente dalla suddivisione in paragrafi.

Volendo trarne una sintesi del tutto essenziale attraverso alcune sue sintetiche affermazioni, si può partire dalla premessa storica e dottrinale secondo cui esiste «una crisi costituzionale»; esiste quindi ed è diffusa un'inquietudine sul piano costituzionale; sia il pensiero sociale cattolico che quello socialista, seppur da punti di vista diversi, concordano sul fatto «che le costituzioni di tipo individualista elaborate sul modello di quella dell'89 sono in crisi perché non rispondenti alla natura dell'uomo e alla struttura della società». A loro volta, le costituzioni di tipo statalista sono fallite perché hanno negato che il singolo sia «anteriore alle comunità sociali di cui è membro», mentre quelle di tipo individualista sono entrate in crisi perché hanno negato le indispensabili socialità e solidarietà. È, invece, apprezzabile l'edificio costituzionale «personalista e pluralista», che riconosce alle persone, naturalmente sociali, fini loro propri «che non si esauriscono nei fini sociali e statali», mentre il corpo sociale si articola in organismi con loro strutture ed autonomie. Su queste basi allora la tutela dei diritti non riguarda solo i classici diritti di libertà civile e politica, ma anche i diritti sociali ed i diritti delle comunità.

Il giudizio quindi sul progetto di costituzione è decisamente positivo, con particolare riferimento alle disposizioni di principio sul personalismo e sul pluralismo ed anche al tanto discusso articolo sui rapporti fra Stato e Chiesa (gli attuali artt. 2 e 7). Inevitabile quindi la polemica contro le parole di Nenni sullo Stato laico: se lo Stato deve essere «la veste giuridica della società» occorre tener presente che «la società, nella sua realtà viva, non è affatto laica». Quanto al rapporto con il lavoro, occorre essere precisi: va bene «riorganizzare la società sul fondamento del lavoro», ma occorre evitare pericolosi equivoci che potrebbero conseguire alla definizione del nostro come «Stato di lavoratori».

La conclusione di tutto ciò è che «l'architettura di questo progetto – pur con le sue carenze ineliminabili – è nelle sue linee essenziali cristianamente ispirata»: ciò perché vi sono ormai «delle acquisizioni definitive nella coscienza e nella storia dell'uomo», per La Pira evidentemente condivise dal mondo cattolico. Quindi «la casa dell'uomo non si edifica che sui fondamenti cristiani, perché soltanto questi fondamenti sono integralmente umani. E, strano a dirsi, ma vero, in questa casa umana c'è posto per gli uomini tutti, ad una sola condizione: che vi sia in essi volontà buona e, perciò, coscienza diritta».

Anche in quest'ultimo scritto, alla cui stesura La Pira ha evidentemente assai pensato a causa della sua importanza, si coglie abbastanza agevolmente l'esi-

¹⁷⁰ Lo si può leggere in *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori della Assemblea costituente*, Camera dei deputati-Segretariato generale, Roma 1970, I, pp. 313 ss.

stenza ormai di apporti culturali diversi dalla originaria fortissima utilizzazione delle riflessioni tomiste e soprattutto la notevole incidenza delle considerazioni storiche, politiche e culturali deducibili dalle vicende allora in corso.

Di questo si ha una agevole conferma anche considerando gli scritti contemporanei alla fase finale dei lavori costituenti, mentre La Pira è non poco impegnato nei relativi dibattiti ed anche nella dialettica interna alla Democrazia cristiana¹⁷¹: se alcuni ampi contributi, su «Vita sociale», sui valori e sulla socialità¹⁷² riproducono – a riprova dell’immutato fondamento teorico delle sue opinioni – quanto scritto oltre otto anni prima in cinque numeri di «Principi», i due ampi scritti che appaiono su «Cronache sociali» – seppur tra loro diversamente – appaiono, invece, utilizzare andamenti argomentativi differenziati.

Il saggio sul comunismo¹⁷³ appare peraltro ancora largamente caratterizzato dall’utilizzazione di considerazioni di tipo filosofico, salvo il finale riconoscimento dell’«innegabile valore» di alcune scoperte da parte del marxismo dei vizi delle società borghesi.

Invece, l’analitico esame dell’innovativa Lettera pastorale del Cardinal Suhard, vescovo di Parigi¹⁷⁴, già inizia considerando le enormi trasformazioni tecniche in atto e la vistosa scristianizzazione di grandi masse di persone, con la conseguente sfida alla Chiesa. La visione ottimistica di La Pira ed il suo tomismo aperto alle trasformazioni del mondo¹⁷⁵ si scontra ora con la presa d’atto della presenza nella Chiesa di due gravi errori al suo interno, da eliminare necessariamente: il modernismo e l’integralismo («dottrinale, tattico, morale»). Il punto corretto di arrivo è l’apprezzamento del mondo e La Pira apprezza una «teologia cristocentrica» che «permette un consolante giudizio di valore sull’uomo, sulla civiltà umana, sulla società umana e sulle cose». Ma allora le scelte sono: «azione apostolica ed azione temporale (civile e sociale)» e impegno per «inserire in quest’ordine temporale, in questa società, in questa civiltà, una “orientazione”, una “ispirazione” che pone nei valori temporali [...] una serie ordinata di fini [...]». Ed anzitutto occorre «apostolato di ambiente» e verso la classe operaia. Anzi, il «problema

¹⁷¹ Per il contributo ai dibattiti costituenti, si veda De Siervo, *Introduzione*, cit., pp. 49 ss.; Grassi, *Il contributo*, cit., pp. 195 ss. Per le animate vicende interne al rapporto fra il cosiddetto ‘gruppo dossettiano’ ed il partito, per tutti si vedano P. Pombeni, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, il mulino, Bologna 1979; *A colloquio con Dossetti e Lazzati. Intervista di Leopoldo Elia e Pietro Scoppola*, il mulino, Bologna 2003.

¹⁷² G. La Pira, *Gerarchia dei valori*, «Vita sociale», 11-12, 1947; *Gerarchia dei valori sociali*, «Vita sociale», 1-2, 1948; *Socialità della persona umana*, «Vita sociale», 3-4, 1948. In questi articoli vengono integralmente rifusi articoli di La Pira apparsi sui numeri 2, 3, 4, 5, 6-7 di «Principi».

¹⁷³ G. La Pira, *Il comunismo*, «Cronache sociali», 4-5-6, 1947.

¹⁷⁴ G. La Pira, *Perché la Pastorale*, «Cronache sociali», 10-11-12, 1947.

¹⁷⁵ «Essere tomisti non significa essere vecchi».

politico fondamentale del tempo presente» viene individuato nella «elevazione culturale, economica sociale e politica della classe operaia, del proletariato: elevazione che importa l'efficace partecipazione di questa classe alla direzione del mondo nuovo e della civiltà nuova che viene giorno per giorno elaborandosi».

Appare ormai trasparente un atteggiamento sostanzialmente nuovo e critico verso la realtà politica dell'epoca ed anche verso prese di posizione ecclesiastiche poco sensibili alle tante novità emergenti.

La stessa adozione finale della Costituzione italiana, insieme all'entusiasmo naturale per l'esito dei dibattiti ed alla soddisfazione per la straordinaria maggioranza che si manifestò, fece però emergere la consapevolezza della vistosa divaricazione fra i valori della nuova Costituzione e la difficile realtà sociale ed economica, mentre ci si avviava, in un clima di durissime contrapposizioni fra i partiti, alle elezioni per la prima legislatura. In particolare fra gli appartenenti alla cosiddetta corrente dossettiana si fece largo il timore che l'impegno speso alla Costituente potesse essere stato largamente inutile dinanzi ai fatti politici in tutt'altra direzione che si erano contemporaneamente realizzati a livello di Governo e di politiche economico-sociali.

D'altra parte non era neppure molto diffusa la consapevolezza della diversa efficacia, quanto meno temporale, delle disposizioni costituzionali rispetto alla legislazione ordinaria. A ciò si aggiunga che non era perfino ben chiaro all'opinione pubblica cosa significasse la nuova Costituzione; neppure mancavano generiche svalutazioni della nuova fonte.

Subito dopo l'adozione della Costituzione tre significativi organi di stampa chiedono immediatamente a La Pira di esprimere le sue prime valutazioni su di essa. Il fatto in sé è molto significativo della larga credibilità che gli era evidentemente riconosciuta dopo anni di continuo impegno: e ciò mentre, appena dieci anni prima, era il giovane professorino irriso ed offeso sulle pagine de «Il Frontespizio»¹⁷⁶.

Il breve articolo per «Il popolo», addirittura il giorno dopo l'approvazione della Costituzione¹⁷⁷, esprime una valutazione sicuramente positiva della Costituzione, pur parlando dell'esistenza anche di «lacune, ridondanze, disarmonie». La fondamentale disposizione positiva, capace di caratterizzarla tutta, è individuata nell'art. 2 della Costituzione, una disposizione che ha prodotto solidi diritti della persona e delle comunità, alcune strutture organizzative e la stessa rigidità costituzionale garantita dalla Corte costituzionale. Altri pun-

¹⁷⁶ In quell'occasione Giovanni Papini aveva anche scritto (*Discorsetti*, cit.): «Più fastidiosi e petulanti di tutti son quei cattolici secolari che vorrebbero essere più preti dei preti, quei piagnoni fissi che soffrono di nostalgie savonaroliane e magari calviniste, quegli zelantissimi schifiliosi che trovan solo peli e null'altro che peli nell'uovo della Conciliazione. Sono, per intendersi, i moderni ma funghiti cattolici, tuttodi infarneticati dalla "questione sociale" e avvezzi a ponzare sul "momento politico"».

¹⁷⁷ G. La Pira, *Un lavoro compiuto*, «Il popolo», 23 dicembre 1947.

ti particolarmente apprezzati: una «visione organica del corpo sociale», l'individuazione «delle finalità e dei limiti dello Stato», il «primato del lavoro» e una «Costituzione essenzialmente sociale».

Molto analoghi sono i giudizi espressi in un'intervista sul tema che gli fa «L'avvenire d'Italia»¹⁷⁸, nella quale in particolare si conclude che «nonostante le immancabili lacune e le abbondanti fronde, la Costituzione italiana è un documento di grande importanza giuridica e politica; esso ha una sua intrinseca essenza, risponde ad un certo disegno ed è destinato a recare un contributo di grande rilievo nell'esperienza costituzionale contemporanea».

Ovviamente assai più impegnativo l'ampio articolo su «Cronache sociali»¹⁷⁹, anche perché questa rivista era venuta assumendo posizioni critiche nei riguardi della politica economica e sociale del Governo e quindi era necessario porsi anche il problema del rapporto fra le disposizioni costituzionali e la difforme realtà politica; non a caso, La Pira non pone solo l'interrogativo dell'esistenza nel testo costituzionale di un condivisibile principio di fondo, ma pure quello relativo all'adeguatezza della Costituzione «a quelle riforme di struttura che vanno operate nell'attuale ordinamento sociale, economico e politico».

La risposta al primo interrogativo, seppure alquanto più analitica di quella degli altri due articoli, appare ad essi analoga e quindi decisamente positiva: in particolare la tutela derivante dall'art. 2 della Costituzione garantisce un sistema di diritti inviolabili della persona sia nei riguardi dello Stato che delle altre persone; queste tutele si estendono anche alle molteplici realtà espressive del pluralismo (così si trova l'inquadramento dei rapporti fra Stato e Chiesa, ma anche il rapporto con la famiglia, di cui peraltro si lamenta la mancata previsione della indissolubilità matrimoniale). Al tempo stesso, La Pira tende a riportare i diritti economico-sociali (là dove l'autonomia dei privati sarebbe «fortemente limitata») ad un'area nella quale l'autonomia dei privati incontra limiti derivanti da «realtà sociali e giuridiche precostituite».

Il generale punto di arrivo è che «il principio contenuto nell'art. 2 governa – con maggiore o minore energia – tutta la prima parte della Costituzione». Al tempo stesso, invece, appare solo parziale l'adeguamento ai valori pluralistici dell'assetto istituzionale della Repubblica: qui si critica in generale la mancata considerazione del pluralismo nella configurazione dell'assetto istituzionale ed in particolare nella configurazione del Senato come una sorta di doppione della Camera, essendosi eliminata la proposta di rappresentarvi i «corpi nei quali si articola la società»¹⁸⁰ (addirittura si parla dell'opportunità di una prossima revisione costituzionale in materia).

¹⁷⁸ G. La Pira, *Architettura della Costituzione*, «L'Avvenire d'Italia», 4 gennaio 1948.

¹⁷⁹ G. La Pira, *Il valore della Costituzione italiana*, «Cronache sociali», 31 gennaio 1948.

¹⁸⁰ «Comuni, regioni, corpi professionali, culturali, ecc.».

Ma, malgrado qualche problema, «la architettonica costituzionale del tipo indicato è tracciata con mano sicura nelle parti essenziali di questo edificio!».

Altrettanto positivo è il giudizio relativo alla «adeguatezza e vitalità storica di questa costituzione». Ciò perché tutte le disposizioni «circa i diritti del lavoro, circa la struttura organica che dovrà assumere l'impresa, circa la "funzionalità" del diritto di proprietà, ecc. hanno posto "i fondamenti di un ordine nuovo"».

Quindi il giudizio favorevole è motivato:

perché questa costituzione possiede un sano principio (di intrinseca ispirazione cristiana) che la finalizza tutta; perché questo principio finalizzatore dà alla costituzione un marcato carattere tipico che la differenzia chiaramente dai tipi estranei (di 'destra' e di 'sinistra'); perché in virtù di questo principio – fondato su premesse filosofiche, sociologiche e giuridiche d'ispirazione cristiana epperò diverse sia da quelle 'borghesi' che da quelle 'marxiste' – la costituzione si presenta come uno strumento giuridico storicamente adeguato: cioè come uno strumento proporzionato a quella costituzione di un ordine sociale nuovo al quale dovrà tendere, con tutte le sue energie, il Parlamento futuro.

Certamente però l'impatto con la realtà politica e sociale del paese rivelò le difficoltà ed i grandi passi ancora da fare per avvicinarsi a realizzare il grande progetto implicito nel testo costituzionale.

Come ben noto, proprio La Pira nel 1951, al convegno nazionale dei giuristi cattolici, dopo aver messo da parte il testo della sua relazione su *Cristianesimo e Stato moderno*, illustrò le grandi difficoltà esistenti per almeno ridurre i tantissimi e seri problemi sociali della «povera gente» ed in questo quadro ricordò anche il lavoro della Costituente:

C'era anche Mortati quando facemmo [...] quella cosa, la Costituzione. Fu un'esperienza interessante. C'era la prima Sottocommissione [...] ma se ora faccio il confronto fra quella esperienza, più limitata, e l'esperienza di dopo al Ministero del lavoro e quella successiva come Sindaco di una città, vedo che quando scrivevo certi miei articoli, molto belli, ero ancora un poco ingenuo, consideravo le cose da un punto di vista teoretico, senza conoscere nella realtà i fenomeni della vita nazionale e mondiale [...]¹⁸¹.

Una sorta di parziale autocritica, ma espressa da un protagonista della politica ancora fortemente impegnato.

¹⁸¹ G. La Pira, *Cristianesimo e mondo moderno*, in *Funzioni ed ordinamento dello Stato moderno*, Quaderni di Iustitia 2, Studium, Roma 1953, p. 208.

7. Un decennio di straordinario impegno e di enormi trasformazioni

I tanti scritti pubblicati e qui sommariamente richiamati permettono di conoscere lo straordinario impegno posto in essere da Giorgio La Pira dinanzi al manifestarsi delle aberrazioni del totalitarismo (discriminazioni razziali, guerre di conquista, negazione dei diritti più essenziali), naturalmente con tutte le difficoltà derivanti dal forte potere del regime fascista e dal suo notevole radicamento, soprattutto a causa del diffuso conformismo nella società italiana ed anche in tanta parte dello stesso mondo cattolico.

L'iniziale ridotta conoscenza storica e l'inesistente esperienza politica del giovane La Pira, la sua tormentata formazione in un'area periferica del paese, per di più percorsa da esasperate contrapposizioni, il suo appartenere ad una generazione cresciuta durante il fascismo, la stessa arcaica e modesta qualità della cultura istituzionale di parte rilevante del mondo cattolico ed ecclesiale di quegli anni¹⁸², non aiutarono certo ad una sua rapida presa di consapevolezza delle alternative possibili al fascismo e dei modelli esistenti nelle esperienze comparate di trasformazione degli Stati democratici del Novecento.

Dapprima egli è fortemente suggestionato dall'esempio di personalità storiche come Santa Caterina da Siena, «importuna sollecitatrice di tutti i principi d'Europa» e dello stesso Pontefice, al fine di «ricomporre l'equilibrio della cristianità»¹⁸³, ma deve evidentemente confrontarsi non solo con la sua personale fortissima vocazione «orante e contemplativa», ma pure con i forti stimoli educativi provenienti dai «maestri» dei giovani intellettuali cattolici di quella stagione. Ne consegue un acuto senso di responsabilità verso gli altri, specie se deboli, con la vittoria sulla sua vocazione esclusivamente religiosa, ma anche un forte impegno per un suo arricchimento culturale sul versante istituzionale e storico. La sua determinazione, se non il suo coraggio, dinanzi a situazioni di ingiustizia¹⁸⁴ lo spinsero però rapidamente verso un impegno senza limiti e parti-

¹⁸² Per tutti si veda P. Scoppola, *La democrazia nel pensiero politico del novecento*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. 20: *Il secolo ventesimo*, UTET, Torino 1972, pp. 166 ss.; R. Ruffilli, *Continuità e rotture nel progetto cattolico sul politico*, ora in Id., *Istituzioni società Stato. II: Nascita e crisi dello Stato moderno: ideologie e istituzioni*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 517 ss. Una verifica empirica sui numerosi scritti di un ecclesiastico come Pietro Pavan, pur intensamente impegnato in quegli anni nei settori della dottrina sociale della Chiesa e dei rapporti fra Chiesa e ordinamento statale, evidenzia che nei suoi numerosi scritti in materia si arriverà a valorizzare espressamente la democrazia solo negli anni Cinquanta.

¹⁸³ G. La Pira, *Ricomporre l'equilibrio della cristianità*, «Vita cristiana. Rivista ascetico-mistica», 2-3, 1940. Ma si veda pure *Spiritualità italica* nella medesima rivista (1, 1939).

¹⁸⁴ Si è parlato a proposito di La Pira di «apologetica dell'azione» (F. Montanari, *Presentazione* a G. La Pira, *Le città sono vive*, La scuola, Brescia 1978, 2, p. 16). Qui possiamo ricordare G. La Pira, *Docenti universitari e fede*, «Bollettino di Studium», settembre 1994 e soprattutto l'invito de *La Nostra vocazione sociale* ad operare in modo deciso per la trasforma-

colari prudenze; la forte personalità lo portò così ad affrontare anche alcuni passaggi pericolosi o che comunque avrebbero potuto notevolmente danneggiarlo.

Inizialmente (ed anche di seguito, con grande fedeltà) La Pira ha trovato stimoli ed argomentazioni teoriche sufficienti nel grande patrimonio tomista per argomentare i limiti e gli errori gravissimi degli Stati totalitari, derivanti dalle loro errate premesse teoretiche. A questa tendenza ad utilizzare come argomento critico primario le concezioni filosofiche fondamentali dei diversi regimi La Pira è rimasto molto fedele, non tanto per ridurre in tal modo le critiche fondate su più pericolose argomentazioni valutative contingenti, ma perché questo metodo corrisponde in realtà al suo generale approccio argomentativo ai temi che deve affrontare, un approccio già largamente utilizzato in precedenza nelle giovanili polemiche e soprattutto nei suoi studi romanistici¹⁸⁵.

Certo che la continua ricerca dei «primi valori» per far emergere le ragioni di fondo della doverosa contrapposizione al regime nazista e fascista del mondo cattolico, scuotendolo dall'equivoco afascismo (se non dal filofascismo di tanti), successivamente ha rischiato di creare molti equivoci sul versante di quali potessero essere le possibili soluzioni alternative da perseguire nella prospettiva di La Pira, un intellettuale dalla straordinaria fede religiosa ed anche dalla tendenziale piena identificazione con le opzioni dei vertici della Chiesa cattolica.

Proprio sulla base di alcuni degli scritti qui ripubblicati si sono così individuati da parte di alcuni critici due rischi preliminari: anzitutto la ricorrente citazione da parte di La Pira dell'epoca medioevale come momento apprezzabile del rapporto fra i credenti e la società in cui vivevano sarebbe indicativa della volontà di tornare indietro verso di essa; addirittura la citazione in alcuni scritti della bolla *Unam Sanctam* del 1302 starebbe a dimostrare l'esistenza di un vero e proprio programma di tornare ad una fase di egemonia della Chiesa sulle istituzioni statuali.

Si tratta di obiezioni non convincenti ed anzi, in realtà, largamente contraddette da vari degli scritti che si ripubblicano.

Per ciò che riguarda la ricorrente citazione del periodo medioevale, periodo certo spesso mitizzato nel mondo cattolico di allora, occorre evitare di confondere le opinioni di La Pira con quelle di Padre Gemelli o di altri sostenitori del medioevalismo, dal momento che egli appare consapevole che «indietro,

zione della società. D'altra parte in seguito scriverà della necessità di «quadrare il circolo!» (G. La Pira, *Come si amministra la città*, «Iniziativa democratica», 18 novembre 1951). Per un suo vivace ritratto scritto da un contemporaneo si veda V. Branca, *Ponte Santa Trinita. Per amore di libertà, per amore di verità*, Marsilio, Venezia 1987, pp. 119 ss.

¹⁸⁵ Per tutti cfr. F. Fabbrini, *L'influenza del diritto romano sulla spiritualità di Giorgio La Pira*, in *La Pira oggi*, cit., pp. 87 ss.; P. Grossi, *Stile fiorentino. Gli studi giuridici nella Firenze italiana. 1859-1950*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 115 ss.; G. Azzoni, *La Pira romanista*, in Vigna, Zambruno (a cura di), *G. La Pira. Un San Francesco nel Novecento*, cit., pp. 272 ss.; Lanza, *Introduzione*, cit., pp. 35 ss.

certo, non si torna!»: ciò che egli auspica è solo che «la società e la civiltà devono tornare ancora a misurare sul vero uomo le loro strutture: e questo vero uomo è quello che il cristianesimo ha rivelato»¹⁸⁶, come sarebbe avvenuto nel medioevo. Al tempo stesso, ha però scritto più volte «che non dobbiamo [...] né nascondere certe debolezze civili della cristianità medioevale, né dimenticare certi trionfi civili sostanzialmente cristiani dell'epoca moderna e di quella contemporanea»¹⁸⁷.

Analogamente si vedano gli articoli de «L'Osservatore romano» del settembre 1942 sulle «sorgenti dell'apostasia moderna» che poi confluiscono ne *La nostra vocazione sociale*. Inoltre, nei medesimi articoli si riconosce – come abbiamo visto – che non tutto l'evo moderno è estraneo alla predicazione evangelica, ivi compresi la «stessa rivoluzione francese ed i vasti movimenti operai del nostro tempo».

Per quanto riguarda, invece, il significato del ricorrente riferimento alla bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, la sua citazione già nel numero 6-7 del 1939 di «Principi» era strettamente riferita alle vicende belliche che iniziavano a verificarsi: in quel particolare contesto il suo richiamo era chiaramente finalizzato all'auspicio che il Pontefice potesse svolgere una funzione arbitrale fra «i capi delle nazioni cristiane d'Europa» per cercare di eliminare le cause della seconda guerra mondiale. Quando successivamente si cita nuovamente la 'bolla' nel settembre 1942 su «L'Osservatore romano», non solo si dà chiaramente atto degli immensi mutamenti nel frattempo intervenuti ma si conclude affermando in modo esplicito che la nuova auspicata cristianità «non potrà non essere diversa nelle sue strutture estrinseche da quella medioevale – ogni tempo ha il suo ideale storico, dice Maritain, e un ideale storico vissuto nel passato non è più riproponibile nel futuro»¹⁸⁸.

Dinanzi a questi ed altri numerosi scritti dovrebbe regredire il tentativo di utilizzare una 'lettera non spedita' a Mons. Montini in una data assolutamente incerta, per cercare di dimostrare che in realtà La Pira auspicava un sistema di tipo teocratico¹⁸⁹. In effetti la pluralità e importanza degli scritti di La Pira in cui si espongono opinioni diverse sul medioevo e sul ruolo della Chiesa dovrebbe spingere quanto meno a retrodatare questo scritto dalla incerta natura.

¹⁸⁶ Si veda la prefazione a *La nostra vocazione sociale* ed analogamente in *Premesse della politica*.

¹⁸⁷ La Pira, *Meditazioni*, cit. Ma si veda anche La Pira, *Cristianesimo*, cit.

¹⁸⁸ Anche questo articolo è fra quelli riprodotti ne *La nostra vocazione sociale*.

¹⁸⁹ Questa bozza di lettera, priva di data e non firmata, è stata pubblicata con il titolo *Ordine della grazia e ordine sociale* in «Rivista di ascetica e mistica», gennaio-marzo 1978, ipotizzando che possa essere stata scritta nell'estate 1944. Per un tentativo di interpretarla come autentica manifestazione di un desiderato primato della giurisdizione ecclesiastica, si veda Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana fra fascismo e democrazia (1922-1944)*, cit., pp. 129 ss.

Piuttosto il continuo richiamo dell'importanza dei «primi valori» avrebbe potuto produrre effetti assai negativi se La Pira ne avesse dato una rappresentazione analitica e soprattutto eccedente l'essenziale: ma, invece, nei suoi scritti troviamo che nella «concezione sociologica cristiana» sono solo tre (per quanto assai importanti) i principi fondamentali: il valore della personalità umana, la «universale solidarietà fraterna fra le persone», la «ordinazione della città terrena al bene sovranaturale dell'uomo»¹⁹⁰. Ma allora il vero problema sta nell'inserimento coerente di questi principi in sistemi costituzionali che siano pienamente funzionali alla dimensione e complessità delle società contemporanee, quindi necessariamente disciplinate da normative assai ampie e complesse.

In effetti, con il crollo del fascismo e l'avvicinarsi della fine della guerra si fa palese la difficoltà di poter dedurre proposte ricostruttive sufficienti dagli essenziali ma scarni elementi propositivi deducibili dal patrimonio tomista, mentre appaiono largamente inutilizzabili le arcaiche proposte degli intellettuali cattolici ottocenteschi che egli ormai spesso cita¹⁹¹, ma anche i successivi stimoli dei moderni filosofi personalisti, spesso di grande interesse ma inevitabilmente limitati a profili assai generali. Solo durante la fase pre-costituente emergerà la necessità di moderni esperti dei problemi istituzionali, da coinvolgere come consulenti o addirittura come costituenti.

D'altra parte si tratta di una difficoltà comune a moltissimi politici ed intellettuali, appartenenti ad ogni tendenza culturale o politica, che sono dotati di più o meno significativi principi, ma che sono per lo più privi della conoscenza delle tante articolazioni ulteriori che invece sono assolutamente necessarie nel momento in cui si deve metter mano alla configurazione di nuovi assetti costituzionali; ciò che, infatti, diviene indispensabile è la padronanza delle analoghe esperienze costituzionali ed il possesso di sensibilità adeguate a valutare criticamente l'impatto delle normative proposte sulla realtà istituzionale e politica nazionale¹⁹².

¹⁹⁰ G. La Pira, *Il bisogno di Cristo nel travaglio del mondo contemporaneo*, «Azione fucina», 19, 1942. Analogamente si veda G. La Pira, *La tavola dei primi valori*, «Il Quotidiano», 17 giugno 1944.

¹⁹¹ Ad esempio, nella Prefazione di *Premessa della politica* La Pira cita «Ketteler, Vogelsang, De Mun, De La Tour du Pin, Toniolo e fra i viventi, per non citarne che due soli, Maritain e Sturzo». È evidente che nessuno fra questi rispettabilissimi esponenti culturali disponeva di una moderna ed articolata cultura istituzionale, salvo forse Sturzo.

¹⁹² Piero Calamandrei ha scritto: «[...] alla vigilia di una Costituente dalla quale dovrà uscire il nuovo ordinamento giuridico italiano, le questioni politiche che si presentano preliminarmente non possono non essere, insieme, questioni di diritto costituzionale. In questo campo, politica e diritto si completano e si sovrappongono; e chi vuol essere orientato politicamente, deve necessariamente orientarsi in termini di tecnica giuridica. I grandi problemi attinenti alla creazione del nuovo Stato non possono essere esattamente posti, se non si conoscono i meccanismi formali in virtù dei quali si sono storicamente risolte, in altri tempi ed in altri Stati, crisi simili a quella che oggi l'Italia attraversa» (P. Calamandrei, *Presentazione*, in P. Barile, *Orientamenti per la Costituente*, La Nuova Italia, Firenze 1945, pp. V-VI).

Peraltro La Pira, ormai al centro di una serie di intense relazioni anche con giuristi di diritto positivo, che collaborano intensamente con Dossetti (ma anche con De Gasperi)¹⁹³, si dimostra capace di aggiornare rapidamente la propria informazione e di integrare la propria cultura istituzionale, anche se ovviamente non si trasformerà mai in un costituzionalista. Ad esempio, in quanto robusto giurista e studioso del diritto romano, comprenderà rapidamente il significato profondo della previsione di una costituzione lunga e rigida (così sfuggendo anche al ricorrente rischio di identificarsi con i teorici di un astratto diritto naturale) e del conseguente valore della giustizia costituzionale.

Prima ancora dei suoi rapporti con gli specialisti del diritto pubblico e costituzionale, ciò che colpisce in La Pira è la rapida presa di consapevolezza che larga parte delle trasformazioni sociali ed istituzionali del mondo moderno, che vanno conosciute e con le quali occorre misurarsi, sono intervenute al di fuori di un apporto diretto del cristianesimo e che comunque enormi masse di persone vivono ed operano al di fuori di relazioni con il mondo cattolico. Certo, poi emerge anche la consapevolezza del valore di tante tecniche costituzionalistiche utilizzate nei moderni Stati democratici (divisione dei poteri, gerarchia delle norme, orientazione delle leggi, tecniche di tutela delle libertà, rigidità costituzionale ecc.)¹⁹⁴ ed anzi ci si riferisce come a modelli utili da prendere in considerazione ad alcuni istituti del costituzionalismo settecentesco ma anche al complessivo costituzionalismo democratico successivo alla Prima guerra mondiale¹⁹⁵.

Certamente la cultura istituzionale, ma anche la cultura politica e la fortissima sensibilità religiosa di La Pira erano alquanto diverse (e tali rimasero) da quella di altri protagonisti – democristiani e non – della stagione costituente: basti pensare al suo linguaggio e al tipico andamento argomentativo. In quel periodo vi erano inoltre le sue scelte (ovviamente discutibili) nettamente a favore dell'unità politica del mondo cattolico nella DC e della piena tutela anche in costituzione dei cosiddetti 'interessi cattolici', ma anche dei nuovi diritti sociali ed economici (con qualche residuo della tradizione corporativa cattolica).

Bisogna prender atto che in quell'eccezionale contesto storico e politico nel mondo cattolico emersero tante diverse sensibilità e differenziati approcci culturali, che peraltro riuscirono a convivere utilmente tra loro anzitutto nella DC, malgrado le crescenti divaricazioni politiche all'interno di questo partito (con anche un evidente inizio di marginalizzazione di La Pira per le sue decise prese di posizione sul piano sociale)¹⁹⁶.

¹⁹³ De Siervo, *Il ruolo dei giuristi*, cit.

¹⁹⁴ Si veda in particolare La Pira, *Premesse*, cit.

¹⁹⁵ La Pira, *Esame*, cit.; Id., *Principi relativi*, cit.

¹⁹⁶ Basti riferirsi alle recenti considerazioni svolte da alcuni autori particolarmente attenti ai confronti culturali interni al mondo cattolico di allora ed anche al diverso apporto culturale e professionale dei vari protagonisti: Monticone, *Giordani e La Pira, due testimoni di*

Ma anche fra costituenti di diverse appartenenze politiche e di differenziati percorsi culturali e professionali, emersero fenomeni analoghi di confronto e di reciproco rispetto e quindi al termine dei lavori costituenti – malgrado le tante tensioni e gli animosi dibattiti – si poté conseguire una sostanziale intesa di fondo sulla nuova Costituzione ed anche un conseguente reciproco riconoscimento di affidabilità, che ha consolidato ed arricchito non poco il nostro paese, appena passato attraverso prove tragiche e che stava iniziando ad affrontare contrapposizioni che potevano apparire insuperabili.

spiritualità della politica alle origini della Repubblica, cit.; Moro, *La matrice*, cit., pp. 245 ss.; T. Torresi, *Sergio Paronetto. Intellettuale cattolico e stratega dello sviluppo*, il Mulino, Bologna 2017; M. Marchi, *Una DC “costituente” o una “costituente DC”? De Gasperi, il partito e la transizione, ovvero DC come partito della transizione*, in *L'Italia costituente*, cit., pp. 117 ss.

NOTA INTRODUTTIVA

In questo volume della Edizione Nazionale delle Opere di Giorgio La Pira sono raccolti molti degli scritti pubblicati da La Pira nel periodo fra la fine del 1937 e l'inizio del 1948¹, contenenti prima la sua critica ai modelli totalitari di Stato allora esistenti e successivamente il suo contributo al problema della rifondazione costituzionale del nostro Paese.

Non è stato sempre agevole individuare i testi da accogliere in questa sezione in relazione alla loro effettiva ed esplicita inerenza rispetto al tema, data la presenza in molti scritti di La Pira dello stesso periodo di temi eminentemente religiosi, spesso anche dominanti dal punto di vista quantitativo rispetto a considerazioni etiche, filosofiche o politiche relative o riferibili all'assetto istituzionale. La scelta di pubblicare in questa sezione anche questi scritti però si giustifica considerando la fortissima e voluta caratterizzazione di La Pira come uomo di fede, che consapevolmente affronta i problemi dei totalitarismi e della rifondazione costituzionale proprio alla luce dei suoi valori religiosi, della sua cultura filosofica ed operando manifestamente in contatto o all'interno di alcune organizzazioni del mondo cattolico italiano. Ciò tanto più in una fase storica nella quale vi era l'assoluta necessità di operare con grande prudenza nel diffondere e far crescere innovative sensibilità critiche nell'opinione pubblica, specialmente cattolica, a cui questi scritti erano destinati.

A ciò si aggiunga che l'impegno di La Pira su questi temi si sovrappone ad una sua precedente intensa attività anche di tipo pubblicistico su tematiche strettamente religiose, attività che comunque in parte continua in questo pe-

¹ Gli scritti riprodotti vanno dal primo articolo edito su «Il Frontespizio» nell'estate del 1937 ai commenti di La Pira sulla Costituzione nei primi giorni del 1948 e a due suoi articoli pubblicati nel 1948 su «Vita sociale», ma che completano un contributo sostanzialmente unitario iniziato l'anno precedente sulla medesima rivista e riproduttivo di scritti già apparsi su «Principi».

riodo e che si protrarrà anche successivamente. Da ciò la scelta del curatore, inevitabilmente opinabile nel merito, di non pubblicare in questa sede alcuni scritti che gli sono apparsi del tutto estranei al dibattito sui totalitarismi e sulla rifondazione costituzionale², mentre in generale il criterio adottato è stato molto largo nell'ammettere anche scritti a contenuto prevalentemente religioso, ma che rivelano o introducono temi etici o sensibilità 'civili' o che sono comunque significativi di una larghissima presenza di La Pira in molti confronti culturali o in iniziative del mondo cattolico italiano che si svolgevano mentre cresceva la consapevolezza del dovere di intervenire urgentemente nella realtà politica e sociale³. Sono stati inoltre inseriti tutti i numerosi scritti apparsi in quel periodo su importanti pubblicazioni vaticane, dal momento che rivelano la speciale credibilità di cui, in quell'ambiente così significativo, allora evidentemente godeva La Pira⁴.

Dal punto di vista formale si sono presi in considerazione solo gli scritti editi o predisposti nel periodo interessato, con la sola eccezione delle successive *Premesse* o *Introduzioni* alla riedizione di alcuni di questi scritti, dal momento che esse possono in parte integrare o contribuire a chiarire alcuni aspetti degli scritti originari. Al criterio temporale si è derogato pure nel caso di un intervento di La Pira in un dibattito significativo, svoltosi nel 1943 ma i cui atti sono stati pubblicati soltanto nel 1949⁵.

In applicazione di uno dei criteri generali adottati per l'Edizione Nazionale (si veda la Premessa della Commissione) non sono state inserite le verbalizzazioni dei non pochi interventi di La Pira alla Costituente (Assemblea plenaria e Commissioni), malgrado la buona qualità di queste verbalizzazioni⁶. Sono stati, invece, inseriti i due principali contributi elaborati in quell'occasione, e che lo stesso La Pira volle a suo tempo rendere noti tramite specifiche pubblicazio-

² In via esemplificativa dei testi di questo periodo che sono stati esclusi, si possono indicare tre scritti su «Gioventù italiana» (*Maria, sei giglio!, Cercare Dio, Nostro cristianesimo*), due brevi articoli su «La Festa» (*Un primato, Il cielo stellato*), due scritti su «Vita cristiana. Rivista ascetico-mistica» (*Recensione a Mario Sturzo. La vita interiore, Le lettere di S. Gemma Galgani*), due articoli su «Azione fucina» (*Il problema della sofferenza, Pasqua*), la Prefazione al volume L. Bracaloni, *Amici!*, un articolo su «Città di vita» (*La crisi?*), nonché il volume *La vita interiore di Don Luigi Moresco*.

³ Si sono anche pubblicati gli scritti relativi alle «Messe del povero» o a iniziative analoghe, dal momento che la loro scrittura rivela in questi anni tensioni di tipo sociale e impliciti stimoli di riforma ecclesiale.

⁴ Si pensi ai tredici articoli di La Pira apparsi nel periodo indagato su «L'Osservatore romano» o ai tre su «Ecclesia» (rivista edita dal 1942 dall'Ufficio informazioni della Città del Vaticano).

⁵ Ci si riferisce a G. La Pira, *Intervento nella discussione sulla conferenza di Gentile (febbraio 1943)*, «Archivio di filosofia», 1949.

⁶ L'elenco di tutti gli interventi di La Pira è in *Atti della Assemblea costituente. Attività dei deputati*, Tipografia della Camera dei deputati, Roma 1948, pp. 148-149.

ni: ci si riferisce all'ampia ed importante relazione sui principi fondamentali da inserire nella Costituzione, che fu presentata come proposta alla prima sotto-commissione della Costituente⁷, ed al testo predisposto per l'intervento nell'Assemblea plenaria sul complessivo progetto di Costituzione, in seguito più volte edito in forma autonoma o unitamente ad altri testi⁸.

Ci si augura di aver individuato tutti gli scritti editi, anche se non si può escludere che possa esserne sfuggito qualcuno, magari apparso su marginali pubblicazioni politiche o ecclesiali, piuttosto diffuse nel tumultuoso periodo interessato, tenuto conto che il panorama della stampa cattolica in questo periodo era decisamente caratterizzato dalla presenza di piccoli organi di stampa⁹.

⁷ G. La Pira, *Principii relativi ai rapporti civili*, in Assemblea costituente. Atti della Commissione per la Costituzione, II Relazioni e proposte, Segretariato generale della Camera dei deputati, Roma 1947, pp. 14 ss. Il testo è stato ripubblicato in *La nuova Costituzione italiana. Progetto e relazioni*, Studium, Roma 1947, pp. 77 ss.

⁸ G. La Pira, *Architettura di uno Stato democratico*, Ed. Servire, Roma 1948. Il testo risulta edito nuovamente nel 1954, nel 1978, nel 1996, nel 2004. L'edizione del 1954, che ripubblica tre testi di La Pira, è complessivamente intitolata *Per un'architettura cristiana dello Stato*.

⁹ Per tutti si vedano: F. Malgeri, *La stampa quotidiana e periodica e l'editoria*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. 1860-1980*, Marietti, Torino 1981, pp. 288 ss.; A. Majo, *La stampa cattolica italiana. Lineamenti storici e orientamenti bibliografici*, NED, Milano 1984, pp. 177 ss.

OPERE DI GIORGIO LA PIRA

1937

NATURA DELL'UOMO E ORDINE GIURIDICO*

1.

Si parla tanto della costruzione di un ordine sociale nuovo che dovrebbe realizzare il massimo della giustizia: ma sopra quali fondamenti si vuole poggiarla?

Si ricordi un principio basilare ricavato dalla esperienza e formulato dalla saggezza antica: ogni costruzione che non riposi, nei suoi fondamenti primi, sulla «natura dell'uomo» è destinata ineluttabilmente, presto o tardi, a rovinare. E quando si dice *natura dell'uomo* non si dice una frase vaga ma una frase che ha tutta l'esattezza di una formula scientifica.

2.

Il valore scientifico di questa formula è magnificamente dimostrato dall'analisi che fa S. Tommaso, nel suo trattato *De legibus* (S. Th. I, II, q. 90 e segg.), della *lex naturalis* costitutiva dell'uomo (analisi che trae conferma dai risultati più recenti della psicologia e delle altre scienze che studiano l'uomo).

Esiste nell'uomo – come in tutti gli altri esseri – una *lex naturalis* sotto l'impulso razionale e necessario della quale l'uomo si sviluppa verso il suo fine compiendo gli atti ad esso proporzionati.

Questa *lex naturalis* è una partecipazione della *lex aeterna* secondo la quale Dio crea tutte le cose imprimendo ad esse le inclinazioni necessarie per il raggiungimento – mediante certi atti – del loro debito fine (I, II, q. 91, art. 2).

3.

Qualsiasi osservatore si accorge della esistenza di queste leggi naturali negli esseri irrazionali.

* «Il Frontespizio», IX (7), luglio 1937, pp. 487-492.

Chi osservi lo sviluppo di una pianta si accorge che tutti i movimenti di sviluppo che si compiono in essa (dalla prima germinazione del seme sotto la terra sino alla piena maturazione dei frutti) sono governati da una legge, intrinseca alla pianta stessa, preordinata al raggiungimento di certi fini: questa legge costituisce appunto la «natura» della pianta.

Quello che si dice per la pianta può ripetersi per tutti gli esseri irrazionali, animati ed inanimati; vi sono leggi che reggono la struttura dei sistemi astrali e leggi che reggono la struttura dell'atomo; vi sono leggi che reggono l'architettura dei cristalli e leggi che reggono l'architettura del corpo umano; leggi che reggono la costruzione delle montagne e leggi che reggono la disposizione degli oceani; ovunque e sempre – nel regno della natura – è dato di osservare l'esistenza di queste leggi: ciò significa che ogni essere ha la sua «propria natura», che cioè è costruito secondo certe leggi a lui intrinseche e realizza, mediante certi atti, fini determinati.

4.

Leggi così fatte esistono, dunque, anche per l'uomo? Il dubbio è legittimo pensando alle due qualità essenziali dell'uomo: la razionalità e la libertà. Come è possibile conciliare l'esistenza di una legge che determina intrinsecamente, e quindi necessariamente, la volontà umana, con la libertà di arbitrio che significa capacità di optare e, quindi, di orientarsi verso una certa direzione anziché verso un'altra?

L'analisi che S. Tommaso fa della volontà umana (I, II, q. 10, art. 1 I, II, q. 13, art. 3 ; I, II, q. 91, art. 2 ad 2m) risolve il problema: per il fatto che c'è la volontà c'è una legge intrinseca di essa: l'uomo vuole «naturalmente» qualche cosa (il suo fine ultimo): in ordine a questo «qualche cosa», che dà l'orientazione fondamentale a tutto il moto volitivo, l'uomo non è libero; egli è libero soltanto nella scelta dei mezzi e dei fini parziali preordinati al fine ultimo (che è necessario). I, II, q. 13, art. 3.

La volontà umana è come un seme: c'è in essa, nel suo nucleo primigenio, una forza che vuole attuarsi: la libertà di arbitrio dell'uomo non può che deviare superficialmente questa orientazione naturale del moto volitivo; questo moto parte dal seme primitivo e potenziale di bene e si muove sempre (I, II, 91 art. 2, ad 2m anche se le apparenze mostrano il contrario) verso il Bene per essenza (I, I, 94, 2; I, II, 6, 8; I, II, 10, 1; I, II, 5, 8 etc.).

Quello che si dice per la volontà si deve, ripetere per l'intelligenza (in genere per ogni attività dello spirito umano): per il fatto che l'intelligenza è, secondo certe leggi; il processo raziocinativo è come quello volitivo: ha una sua orientazione fondamentale, (I, II, 91, 2 ad 2m) si svolge secondo certe leggi che è possibile formulare, parte da un nucleo primigenio (l'idea dell'essere) e si muove sempre verso l'Essere per essenza (I, II, 94, 2; *De verit.* I, I; etc.).

5.

La formula «natura dell'uomo» è, dunque, scientificamente esatta: indica che c'è una legge naturale costitutiva dello spirito umano e che ci sono, quindi, inclinazioni razionali insopprimibili di esso (I, II, 91, 2).

Ora l'uomo è per natura sociale: dunque anche in questa direzione è possibile cogliere certe inclinazioni naturali – quindi insopprimibili – che costituiscono il nucleo fondamentale attorno al quale devono svolgersi (per potere permanere) i rapporti giuridici (tanto privati che pubblici): da ciò deriva che lo Stato non deve foggare a suo talento questi rapporti; anche contraddette, le inclinazioni naturali (I, II, 94, 2) non sono per questo estinte: esse permangono e, appena cessata la compressione, riprendono automaticamente la loro vigoria naturale. È per questo che un sano ordinamento giuridico deve poggiare su queste inclinazioni primigenie che sono sempre razionali (I, II, 93, 6) mirando a perfezionarne controllandolo, lo sviluppo.

Il diritto positivo, dunque, privato e pubblico deve poggiare – perché possa costituire una salda costruzione – sopra questi fondamenti posti della natura dell'uomo (I, II, 95, 2; II, II, 77, 2 etc). Dicevano i grandi giureconsulti romani – e già prima Aristotele (Eth. Nic. lib. V, cap. 7) e Cicerone (*de leg.* I, 5, 17 etc.) –: alla base del diritto positivo (posto dalla *civitas*) c'è un diritto naturale posto dalla natura (*ius naturale est quod natura omnia animalia docuit D. I, I, I A 3*); il primo mutevole, il secondo, nei suoi dettami fondamentali, immutabile; l'uno peculiare di ciascuna città, l'altro identico per tutte (*sed naturalia quidem iura servantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent; ea vero, quae ipsa sibi quaeque civitas constituit saepe mutari solent vel tacito consensu populi vel alia postea lege lata Inst. I, 2, 11*).

Questo nucleo naturale immutabile ed insopprimibile (*civilis ratio civilia iura corrumpere postest, naturalia non postest GAI I, 158*) è il punto di partenza e talvolta il punto di arrivo della evoluzione giuridica: è, infatti, questo nucleo a fungere spesso da polo orientatore dell'evoluzione, come appare magnificamente nella storia del diritto romano.

Ma allora quale è la ragione che ha fatto sorgere in tutti i tempi oppositori del diritto naturale (cfr. AHRENS *Droit Naturel* 3, p. 28 e segg.)? La ragione sta nella mancata visione integrale della realtà. Si produce qui un problema centrale della filosofia: il divenire è dissociabile dalla sostanza? O sotto la realtà che diviene c'è una sostanza che permane? Questo problema affiora finanche in un testo di diritto romano (D. 5. 1. 76) ed è risolto (secondo la concezione aristotelica) nel senso che nonostante le mutazioni prodotte dal divenire una sostanza permanente c'è sempre!

Il mio corpo (ora che ha alquanti anni) è certo mutato dal giorno in cui esso s'è affacciato per la prima volta alla vita; ma non posso dire davvero che nonostante queste mutazioni la sostanza del mio *io* non sia rimasta sempre identi-

ca da quel giorno sino ad oggi (D. 5-1-76). Così per il diritto: il diritto è storico (Savigny), è mutevole; va bene; ma ciò non significa che sotto questa realtà mutevole non sia possibile cogliere delle orientazioni immutabili, certe strutture permanenti. I romani lo avevano già detto: c'è una *naturalis ratio* dalla qual deriva lo *ius gentium*, cioè quel complesso di norme che si ritrovano identiche presso tutti i popoli, in tutti i tempi, sotto tutte le latitudini: e ciò, per la ragione che una e identica è (ovunque e sempre) la struttura costituzionale dell'uomo (GAI I, 1; ARIST. *Et. Nic.* V, 7-1-3; E. TOMM. II, II^{ac}, 57, 2 ad. 1 m.).

6.

Quali sono queste inclinazioni naturali (S. TOMM. I, II^{ac} 94, 2), sopra le quali, – perché sia saldo – bisogna costruire l'edificio giuridico dello Stato?

L'inclinazione fondamentale, alla quale tutte le altre possono essere ricondotte, è l'inclinazione che ha naturalmente l'uomo al «libero sviluppo della propria personalità» (S. TOMM. I, II 94, 2). Si deve ripetere per l'uomo quello che si dice per ogni essere: ciascun essere tende naturalmente alla propria perfezione; tende, cioè, alla libera e completa espansione del proprio essere (S. TOMM. I, 5, 1; I, II, 10, 1; già ARISTOTILE) ed è fornito, a questo fine, di inclinazioni naturali adeguate¹. Ora che significa libero sviluppo della personalità umana? Significa che ciascun uomo ha capacità naturale di affetto, di volontà, di intelligenza che cercano di svilupparsi: questo sviluppo, però, non può avvenire in virtù delle sole forze intrinseche che l'uomo possiede, è necessario, perché avvenga, l'intervento integratore di altre forze apprestate dagli altri uomini (ARIST. POL. I 1, 8; I, 1, 12; s. TOMM. *de reg.* I, 1) e dalle cose.

Ed ecco allora due altre inclinazioni naturali radicate nella prima e preordinate ad attuarne i fini: 1) «l'inclinazione verso gli altri uomini» che ha la sua attuazione massima nel matrimonio e nella famiglia (ARIST. POL. I 1, 4; I, 1, 6; OEC. I, 3, 1; s. TOMM. II, II, 57, 3; *de reg.* 1, 1) – donde la qualifica dell'uomo di essere naturalmente sociale (ARIST. POL. I, 1, 9) – e 2) «l'inclinazione al possesso delle cose» (ARIST. POL. II, 1, 17; POL. II, 2, 6; s. TOMM. II, II, 58, 3; II, II, 66, 2); immanente all'una ed all'altra è, infine, «l'inclinazione alla giustizia» (ARIST. *Et. Nic.* V, 1; s. TOMMASO II, II, 58, 1 segg. Cicerone diceva: *nos ad iustitiam esse natos, de leg.* I, 10) che significa «naturale tendenza» (anche se talvolta contraddetta) «a riconoscere l'esistenza ed i confini della personalità altrui» (*constans ac perpetua voluntas ius suum unicuique tribuere* D. 1. 1. 10 pr.; s. TOMM. II, II, 58,1).

¹ Si parla molto oggi di *personalità* e si cerca di dare a questa parola lo stesso significato di *individualismo*. Bisogna stare attenti e sventare la manovra di autentici individualisti che si camuffano da difensori della personalità. (N.d.D.).

Sta nell'azione coordinata di queste tre inclinazioni naturali la legge di sviluppo della personalità di ciascun uomo; questa deve espandersi; ma per espandersi essa ha bisogno della cooperazione degli altri uomini (cooperazione che ha la sua intensità massima nella società familiare) e del sussidio delle cose; e tutto questo, senza violare l'esistenza e gli sviluppi della personalità altrui.

7.

I fondamenti naturali dell'ordine giuridico sono così trovati: l'ordine giuridico, perché sia saldamente costruito deve rispettare queste inclinazioni naturali dell'uomo: se le contraddice esso è inesorabilmente condannato alla rovina; le forze naturali possono essere compresse, mai annullate; ma la compressione non può essere che transitoria; cessate le condizioni che l'hanno provocata le forze naturali riprendono automaticamente la loro vigoria primitiva².

Sta proprio qui il fondamento permanente della critica ai regimi comunisti che cercano di scardinare quest'ordine naturale: un ordinamento giuridico e politico che spostasse la sua base dalla personalità umana (unica realtà che oltrepassa il piano del contingente e che si colloca sul piano dell'eterno – non bisogna dimenticare che la immortalità è il privilegio esclusivo dell'individuo) a quella statuale e che sopprimesse i tre fondamentali contrassegni della personalità umana – libertà, famiglia, proprietà (coordinati della giustizia) – sarebbe un ordinamento contro natura destinato presto o tardi – al più doloroso fallimento: contro di esso varrebbero sempre le critiche decisive che già nel 300 a.C. muoveva Aristotile contro le costruzioni comuniste della repubblica ideale di Platone (ARIST. POL. II 1, 2, segg.; II, 2, 2, segg.; S. TOMM. II, II, 58, 3; II, II, 66, 2)³.

8.

Ma si dirà: esiste nell'uomo un equilibrio interiore così perfetto da potere controllare – per impedire le deviazioni – lo sviluppo delle inclinazioni naturali? Lasciato completamente libero di se stesso l'individuo è capace di attuare lo sviluppo della propria personalità senza la violazione di quella altrui? La risposta è indubbiamente negativa: esistono nell'uomo forze perturbatrici che possono deviare, e in fatto deviano, il corso regolare della legge naturale (S. TOMM. I, II, 91, 6; I, II 94,4).

² E in Russia infatti con la Legge del 27 giugno 1936 siamo tornati sulle posizioni della famiglia e della proprietà privata (N.D.D.).

³ Vedi anche le critiche di Lattanzio al comunismo nel numero di maggio. (N.D.D.).

Ecco allora l'intervento dello Stato a restaurare l'equilibrio turbato: questo equilibrio c'è allorché la libertà di ciascuno coesiste, senza violarla, con la libertà degli altri; allorché la famiglia di ciascuno coesiste, senza violarla, con la famiglia degli altri; allorché, la proprietà di ciascuno coesiste, senza violarla, con la proprietà degli altri, allorché quindi, libertà, famiglia e proprietà sorgono e si sviluppano entro i confini della giustizia.

Ora il vero problema politico e giuridico sta appunto nella ricerca della misura e del modo di questo intervento statale: deve trattarsi di un intervento che, pur salvaguardando la giustizia formale, non tocca la sostanza degli squilibri prodottisi nell'organismo sociale e li lascia permanere, lasciando così permanere la lotta che da essi necessariamente deriva? Ovvero deve trattarsi di un intervento sostanziale, mirante a sopprimere questi squilibri e ad assicurare a ciascuno quel tanto di libertà, di famiglia, di proprietà necessari per il raggiungimento del proprio benessere? È nella soluzione di questo problema la ragion d'essere di una costituzione corporativa dello Stato⁴.

9.

Ma si presenta un problema ulteriore: basta questo intervento dello Stato per restaurare saldamente l'equilibrio sociale? Viene qui propizia una osservazione di Aristotile (POL. II, 2, 10) proprio a proposito della comunione dei beni prospettata da Platone: per una restaurazione radicale dell'equilibrio sociale non basta una riforma giuridica della società; è necessaria la riforma interiore dell'uomo. Abbiamo parlato di forze perturbatrici che fanno deviare il corso regolare della legge naturale insita nell'uomo: ebbene, queste forze non possono essere eliminate che mediante l'inserzione nell'uomo di altre forze capaci di restaurare l'ordine naturale turbato. Questa inserzione di forze nuove non può derivare che dall'Autore di ogni forza: è con la discesa di Dio nell'uomo che è possibile questa grande restaurazione.

La funzione sociale della Grazia sta tutta qui: perché la Grazia, prima di essere una forza rilevante all'ordine soprannaturale è una forza risanatrice e restauratrice di quello naturale (S. TOMM. I, II 109, 2; I, II 109, 4).

⁴ L'ordinamento attuato in Italia, l'ordinamento corporativo, è dunque, a differenza di altri esperimenti sociali, poggiato su solide basi di diritto naturale, (N.D.D.).

1938

ORGANICITÀ DELLA VITA CRISTIANA*

Come dobbiamo, dunque, concepire la vita perché essa sia, per noi e per gli altri, fermento vivo di carità e di luce?

Perché l'anima nostra serbi incorrotta la sua interiore freschezza e sia così capace di donare agli altri la gioia e la pace?

I.

La risposta che viene immediatamente alle labbra è questa: bisogna concepirla, anzitutto, come uno scambio ininterrotto di vita fra l'uomo e Dio.

La vita vera, quella che porta in sé i germi ed i segni della eternità – perché l'unica vera vita è quella eterna – è possesso esclusivo di Dio.

Significa, ciò, che noi ne siamo irrimediabilmente esclusi?

No; l'Evangelo è appunto la rivelazione fatta all'uomo che la vita di Dio può essere a lui donata; può riprodursi in lui il mistero di Cristo; egli pure, come la Vergine santa, può concepire, portare in sé, e, in certo senso, generare al mondo il figlio di Dio. Tutto il Vangelo di San Giovanni gravita attorno a questo punto: *veni ut vitam habeant et abundantius habeant*.

La venuta redentrice di Cristo ha qui la sua ragion d'essere ultima: rendere l'uomo capace di accogliere in sé la vita di Dio: *quotquot receperunt eum dedit eis potestatem filios Dei fieri*.

Se mi si domandasse cosa significhi questo «accogliere in sé la vita di Dio», questo «far posto a Cristo nell'anima», questo «accogliere il seme della grazia che rende feconda soprannaturalmente l'anima dell'uomo» io risponderei che non si tratta, qui, di espressioni approssimative ed imprecise: è di fede – e l'esperienza dei santi ne è anche documento – che nell'anima umana Dio opera realmente ponendo in essa un seme divino – la grazia – destinato a trasforma-

* «Vita Cristiana», X (1), gennaio-febbraio 1938, pp. 1-10.

re tutto l'orientamento interiore dell'uomo (facendolo *divinae naturae consors*). Non è forse questo il punto essenziale del Cristianesimo? Quest'azione misteriosa ma vera che lo Spirito di Dio compie nell'anima umana per purificarla, elevarla e trasformarla, così, in una immagine vera e viva di Cristo (destinati ad essere conformi, dice San Paolo, all'immagine di Cristo)?

La parabola del seme esprime benissimo questa misteriosa fecondazione interiore della parola di Dio in noi: siamo davvero un campo seminato nel quale fruttifica – quando non sia dispersa – la vita di Cristo. Si comprende allora cosa significhi concepire la vita come uno scambio ininterrotto di vita fra l'uomo e Dio; significa che senza questa circolazione della grazia in noi tutto il nostro essere spirituale si infiacchisce e si spegne; e significa pure che per mantenere luminosa e viva questa fiamma di carità che Dio ci ha posto nel cuore è necessario vivere con l'anima costantemente elevata al Cielo.

Sta qui la ragion d'essere profonda dell'orazione; la preghiera è un atto di amore ed è anche un atto di domanda; è, come i santi dicono, un gemito dell'anima assetata, una invocazione sospirata dell'anima pellegrina verso la patria lontana.

Riaffermare queste verità è cosa a noi stessi molto salutare: non c'è apostolato senza questa forte premessa di vita interiore: se l'amore di Dio non è divenuto in noi fermento vivo che ci spinge ad operare, l'opera che compiamo è priva di efficacia intima.

L'orazione è la radice unica dell'azione apostolica: e quando dico orazione intendo, come i santi hanno inteso, quello stato di ininterrotta unione con Dio che il Signore ci indicò quando disse: *oportet semper orare et non deficere*.

II.

Se siamo d'accordo sul primo punto saremo pure d'accordo su quest'altro: la vita divina che Dio ci ha donato deve essere da noi donata ai nostri fratelli.

Tocchiamo qui un altro punto che è essenziale quanto il primo nella concezione cristiana della vita.

Come l'amare Iddio non è un dovere al quale possiamo sottrarci – perché siamo stati creati proprio per questo, perché la struttura stessa del nostro essere esige l'amore almeno naturale di Dio – così l'amare i fratelli non è un dovere che possa restare inadempito: non bisogna dimenticare che la legge fondamentale che unisce gli uomini «è quella della solidarietà»; io non posso fare a meno dei miei fratelli ed essi non possono fare a meno di me; io possiedo qualcosa che li integra ed essi possiedono qualcosa che mi integra; se io non li amo io non dono loro ciò che loro appartiene; ma questa mancanza d'amore mi impedisce pure di appropriarmi di ciò che essi possiedono di integrante per me.

O mi dono, amandoli, ed allora la mia vita si espande in loro e si perfeziona; o mi chiudo in me stesso e allora la mia vita si rattristisce ed insensibilmente ma progressivamente si estingue. Da questo dilemma non si esce: è lo stes-

so dilemma che viene posto nei nostri rapporti con Dio: o amarlo e vivere, o non amarlo e morire.

Tutto questo ha valore nell'orbita stessa delle leggi di natura: l'architettura dell'edificio naturale dell'uomo presenta due linee essenziali: una che lo unisce, per amore, a Dio ed un'altra che lo unisce, per amore, ai fratelli.

Sono due amori parimenti necessari: se manca uno manca necessariamente anche l'altro.

Che dire, poi, se ci trasferiamo sul piano soprannaturale? Possono qui valere principî diversi ed esperienze diverse?

No, certamente; l'architettura dell'edificio soprannaturale presenta le stesse linee – sia pure restaurate e perfezionate – dell'edificio naturale: l'amore naturale di Dio diviene possesso beatificante di Lui da parte dell'anima santificata; l'amore naturale dei fratelli diventa, con Cristo, donazione di sé sino al sacrificio! L'amore naturale aveva fondato la città terrena, l'amore soprannaturale fonda già sulla terra la città celeste!

Non ci può essere, perciò, disaccordo sopra questo punto: se prego è segno che l'anima mia è mossa dall'amore di Dio; ma questo segno, per essere inequivocabile, ha bisogno di essere confermato da un altro segno; dal mio desiderio interiore di recare effettivo giovamento ai miei fratelli.

III.

In che modo? Poiché il desiderio si perfeziona nell'opera, quale è, dunque, l'opera che dobbiamo compiere perché il nostro desiderio di giovare si trasformi in effettivo giovamento? Chi dà luce è il concetto di «dovere del nostro stato»: esso esprime una realtà molto profonda e spesso poco intravista della vita sociale umana. Che significa? Significa che la struttura della società naturale e soprannaturale alla quale appartengo è solidale ed organica; significa, perciò, che in questa società io ho un certo posto – un certo stato – al quale si riferiscono certi fini e certe responsabilità; questo posto questi fini e queste responsabilità sono collegati con gli altri posti gli altri fini e le altre responsabilità.

Dove sta il bene dell'organismo sociale?

Nel funzionamento armonico di tutto l'organismo: e questo avviene allorché ciascun membro di esso compie con fedeltà e con perseveranza l'atto che gli è riservato; allorché, cioè, egli adempie, con fedeltà e perseveranza, i doveri collegati al suo stato.

L'organicità appare nella diversità gerarchica ed unitaria – parabola della diversità dei talenti – degli stati; la solidarietà nella ripercussione buona o sfavorevole che l'esercizio dei doveri di ciascuno ha sulla vita e sullo sviluppo di tutti.

Anche qui c'è coincidenza fra la concezione naturale e quella soprannaturale: l'apologo di Menenio Agrippa ha la sua riproduzione soprannaturale nella concezione paolina del corpo mistico di Cristo.

Amare gli uomini, dunque, significa non soltanto essere liberi da fermenti interiori di odio verso chicchessia ma anche compiere con fedeltà la parte che ci è riservata nel gran corpo della vita sociale umana.

Tutti i problemi sociali, dunque, che necessariamente si ripercuotono sul mio posto sociale – e nei limiti in cui si ripercuotono – sono problemi della mia vita spirituale: problemi politici, economici, filosofici, giuridici, artistici, ecc. non sono elementi esterni della mia vita; rientrano, invece, in quella grande circolazione di amore che scendendo da Dio ed attraversando la mia anima vuole riversarsi, arricchita dalla mia collaborazione e dal mio sacrificio, nella vita individuale e collettiva dei miei fratelli.

IV.

Si dirà: ma è forse privo di errori e di malizia il mondo in cui viviamo?

Questi problemi politici, economici, giuridici, ecc. non sono spesso inficiati dall'egoismo?

Posso io, sotto pena di perdere l'amicizia di Dio, rendermi collaboratore di un'opera di male?

La risposta a queste obiezioni deve esser tratta da quell'ottimismo fondamentale che è proprio di ogni anima cristiana: nel mondo c'è del male, ma la struttura fondamentale dell'uomo e della società è buona: anche se la superficie è piena di deviazioni l'orientazione basilare della vita non è errata: anche se guastata dal peccato l'anima dell'uomo è pur sempre un'immagine viva di Dio.

E allora? Allora io non deserterò – con la scusa dei pericoli che esso presenta – il posto sociale che mi è assegnato: il mio compito sarà quello stesso che Cristo ha realizzato: compito di rettificazione, di restaurazione e di elevazione: nei limiti segnati dalla mia posizione e dai miei talenti io cercherò di risolvere alla luce della dottrina di Cristo – cioè in conformità all'amore ed al bene collettivo – i problemi che, totalmente o parzialmente, saranno affidati alla mia soluzione; cercherò di fare della mia posizione un centro di irradiazione dottrinale e pratico della mia fede e della mia carità.

Così non sarò estraneo ai problemi del mio tempo: sarò compagno di lavoro dei miei fratelli, avrò una parola rischiaratrice per ogni dubbio e sarò come il Signore che non è venuto per spezzare la canna piegata o per spegnere il lucignolo acceso ma per raddrizzare ciò che era caduto ed accendere ciò che era spento.

V.

Quale visione ampia e luminosa si apre così alla vita interiore di ciascun uomo!

Non c'è, dunque, un insanabile contrasto – come un'ascetica incompleta potrebbe far supporre – fra la mia vita interiore di unione con Dio e questo mondo sociale umano nel quale sono chiamato a trascorrere la mia giornata terrena!

I problemi, gli interessi, i sacrifici e le lotte di questo mondo sono fattori indissociabili della mia vita interiore.

La presenza di Dio nella mia anima purifica ed eleva questi elementi; così purificati ed elevati essi sono i soli strumenti coi quali mi è dato di assolvere nel corpo sociale il dovere del mio stato, il dovere cioè, di un uomo che è unito a tutti gli altri con un vincolo organico e solidale di amore.

VI.

Ecco, dunque, a quali condizioni io posso attuare pienamente il duplice comandamento dell'amore perfetto di Dio e dell'amore perfetto dei fratelli.

Una concezione così fatta della vita interiore ha tutti i segni della cattolicità, tutte le caratteristiche della vera ascesi e della vera mistica: perché mentre rende l'anima umana perfettamente libera ed aderente a Dio – *Ego et Pater unum sumus; Deo adherere mihi bonum est* – la rende al tempo stesso perfettamente aderente alla realtà sociale umana; e per via di questa perfetta aderenza la rende capace di operare con efficacia nell'interno del corpo sociale e di innestare in esso la luce e l'amore di Cristo.

È per questa via che vorremmo anche noi invitare, come faceva San Paolo, le creature più generose: per questa via che conduce le anime alla consumazione dell'amore di Dio e che le rende nel mondo portatrici di pace, di equilibrio e di gioia.

San Silvestro, 1937.

RESPONSABILITÀ DELLO SCRITTORE E DELL'UOMO*



Responsabilità in relazione a che cosa?

Il problema va impostato sopra questo assioma fondato sull'esperienza: l'uomo è interiormente attratto ed elevato verso qualche cosa che è fuori ed al di sopra di lui: c'è una forza – che è luce di intelligenza e calore di amore insieme – che irresistibilmente lo spinge a superare i confini di ciò che passa ed a fissare lo sguardo ed il desiderio in ciò che è eterno: S. Agostino ha fissato questa legge con la celebre frase: *Domine fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te.*



Nessuno è privo di questa esperienza: l'uomo, per la sua stessa costituzione, è fatto per sperimentare, attraverso le cose visibili, le invisibili bellezze e perfezioni del Creatore.

Chiunque ha gustato le sollecitazioni della bontà e le bellezze, della verità ha per ciò stesso sperimentato i riflessi della bontà di Dio e della verità di Dio.

Nessuno può dire di essere privo di questa vocazione interiore che spinge ogni uomo verso la bontà e verso la verità.

Si può non conoscere la definizione della bontà e della verità; nessuno può sconoscere – perché costui non sarebbe uomo – il valore intuitivo dell'una e dell'altra.

Quale è allora il senso intrinseco di orientazione che ciascun uomo necessariamente possiede?

* «Ragguaglio dell'attività letteraria, culturale e artistica dei cattolici in Italia», 1938, pp. 133-139.

Siamo necessariamente legati alla verità ed al bene come lo sviluppo del seme è necessariamente legato al frutto: nessuno può svincolarsi da questa orientazione che necessariamente lo spinge verso Dio: posso recalcitrare, posso rivoltarmi; ma davanti a me, implacabilmente amorosa, splende la luce di Dio e al di sopra di me attira, implacabilmente amorosa, la forza di Dio! C'è un polo verso il quale necessariamente è orientata l'anima mia; voglia o non voglia io non posso per nulla né mutare, né sradicare questa orientazione.

Anche se non vi aderisco, non resta meno vero che questa orientazione costituisce la sostanza unica della mia vita.



Allora? Allora, se voglio essere coerente con me stesso, è necessario che io prenda posizione rispetto a questo me profondo che ha una sua immutabile orientazione: se c'è dentro di me una indicazione insopprimibile, è necessario che io adegui ad essa la mia azione; pensiero e volontà, tutte le forze che io possiedo, devono mettersi, a servizio di questa orientazione intima che, se seguita, dà all'anima pace e gaudio.



Che cosa è la mia vita? Se ne volessi esprimere in poche parole il senso cosa dovrei dire? Forse questo: c'è, anzitutto, in me un fascio di forze che vogliono svilupparsi: forze già attratte come abbiamo veduto; poi vicino a me ci sono altri uomini che vivono e che sperimentano il medesimo bisogno di impiegare e di ordinare le forze di cui sono costituiti; poi ci sono le cose che hanno indubbiamente un nesso col problema della vita mia ed altrui.

Ed io, gli altri e le cose siamo tutti indissolubilmente legati a questo Dio che è fuori ed al disopra di tutti – pur essendo così vicino e così sollecitante in ognuno!

Che nesso ha tutto questo? Se penso a tante soluzioni resto scettico; c'è una sola cosa che mi svela il coordinamento di tutto: è l'amore!

Se penso che la vita è fatta per amare e per illuminare comprendo bene la bellezza e la sapienza di questa solidarietà di tutte le cose: tutto si sostiene perché l'amore – nonostante ogni apparenza contraria – è la forza ordinatrice di tutto. E allora capisco perché Dio mi attira come amore e come luce: perché l'amore col quale egli mi attira e la luce con la quale mi illumina devono essere gli strumenti unici dalla mia vita nel mondo: amare come Egli mi ama: illuminare come Egli mi illumina.



Comprendo ora benissimo la figura di Cristo, Uomo e Dio.

Questa visione semplice dello scopo del mondo e della mia vita è la visione «restaurata» che Cristo mi dona se io possiedo nell'anima la Sua grazia: l'Amore creatore, l'amore restauratore, l'amore perfezionatore; la vita mia e quella degli altri, la vita di ogni creatura, non ha altro scopo: creati per amore, restaurati, per amore, siamo destinati all'amore beatificante; e durante la vita terrena il nostro itinerario, anche se duro e doloroso, è un itinerario di amore!

E comprendo bene le parole dell'evangelo: così Dio ha amato il mondo da dare Suo Figlio unigenito!

Vista sotto questo angolo visuale – alla luce di Cristo, – la storia di ogni creatura e la storia dall'umanità intera ricevono una chiara legittimazione: il lievito della città terrena, la sollecitazione santa della città celeste, lo stimolo sollecitante della grazia che ripete ad ognuno in ogni tempo l'invito dolce e salutare: sii santo come è santo Dio e Cristo.

Ora comprendo il valore e lo scopo di questa forza interiore che davvero mi trascina: è la forza attrattiva della grazia, l'invito trascinante, che, contro ogni resistenza, mi trascina quasi al culmine santo della Città di Dio. È l'attrazione di cui parlò il Signore: l'attrazione di cui Agostino disse: l'amore è il peso che mi trascina.



Solo ora le mie responsabilità di uomo sono chiare; io sono costituito possessore di certe forze, di certi talenti che richiedono un impiego preciso; ho in me il comando esplicito e le indicazioni esatte in ordine a questo impiego; non mi resta che eseguire prontamente questo comando!

Cosa farò? Svolgerò la mia vita – fisica e spirituale – in vista di quel possesso finale di Dio al quale Cristo interiormente mi attira.

L'itinerario della mia mente della mia volontà e delle mie forze fisiche sarà un itinerario che avrà come meta questo possesso beatificante.

Se mi si dicesse: come farai? Ecco, anzitutto adorerò la sapienza di Dio che mi chiama a così dolce meta! Poi ricercherò con la meditazione e con l'amore!

Se sono uno scienziato io indagherò la struttura delle cose o la struttura dell'uomo per ritrovare in essi i riflessi della sapienza ordinatrice: *ci sarà ordine certamente*: ecco l'assioma orientatore della mia ricerca; e questo assioma ha fondamento nella sapienza di Dio!

Se studio l'anima umana non dimenticherò che essa è fatta per l'eterna beatitudine: e in ogni atto di quest'anima io troverò il segno di questa indistruttibile tendenza verso l'immortalità beata; se studio la vita sociale mi ricorderò dell'amore che lega necessariamente gli uomini in una solidarietà infrangibile e, nonostante le deviazioni e le guerre, troverò al fondo dalla storia umana questo sigillo di solidarietà e di amore; se avrò sensibilità di artista mi ricorderò che l'ispirazione che mi possiede è una ispirazione di amore – *spiratio amoris* –

che cerca una espressione adeguata per incantarsi in essa; e anche se quest'ispirazione accade che attraversi le zone dell'errore e della colpa, pure sentirò che essa ha Dio come fonte, e cerca Dio come fine!

Musica, pittura, poesia, architettura, tutte le arti belle non sono altro e non mirano ad altro; hanno come punto di partenza l'eterno e mirano all'eterno come a loro punto di arrivo.



Responsabilità in relazione a che cosa?

Ora è evidente: in relazione a me stesso, in relazione a Dio, in relazione agli altri.

La mia vita è fallita se non collaboro a realizzare l'inclinazione interiore che mi attira verso Dio; e tutta la mia attività di uomo, di scrittore e di artista è infertile se non riesce a comporre in me e negli altri quel capolavoro di amore e di bellezza che Cristo per ciascun di noi modellò quando disse: siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste.

ARCHITETTURA DEL CORPO SOCIALE*

1.

La vasta risonanza che ha nel nostro tempo l'assetto sociale richiede che siano chiaramente prospettate – perché servano di orientamento e di guida – le grandi linee architettoniche della società umana. Quale è l'architettura del corpo sociale? Quali ne sono le leggi fondamentali? Leggi già – almeno parzialmente – scoperte dalla più alta meditazione antica, consolidate e perfezionate dalla meditazione ispirata dei Padri e dei Dottori della Chiesa, confermate dalla più moderna ricerca.

2.

La legge fondamentale che presiede il disegno architettonico di tutta la società umana e che ne definisce esattamente la struttura è quella della solidarietà organica e gerarchica di tutto il genere umano.

La società umana – tanto nella sua struttura totale quanto nella struttura delle sue parti – mostra una struttura analoga a quella che presentano, per un verso, il mondo fisico [S. Th. I, 48, 2; I, 47, 1; I, 47, 2, 1*m*, 2*m*, 3; I, 48, 1, 5*m*; I, 21, 1, 3*m*; I, 21, 4; I, 23, 5, 3*m*; I, 47, 3; I, II, 3]¹ e, per l'altro, il mondo angelico [I, 108, 2; I, 108, 1; 55, 1; I, 57, 1]: ha, cioè, la struttura unitaria, solidale e gerarchica propria degli organismi; unitaria², perché la molteplicità delle sue parti è unificata in un tutto organico ove ogni membro adempie una funzione sua propria collegata con quella di tutti gli altri membri [I, II, 81, 1

* «Il Frontespizio», X (7), luglio 1938, pp. 424-429.

¹ NEWTON, *Principia*, scholium generale.

² ARISTOTELE, *Pol.*, I, 2, 8, 9; II, 1, 4 segg.; specie II, 2, 9 unità nella diversità come in una sinfonia.

– *quasi unum corpus* –; II, II, 58, 5; II, II, 108, 4, 1*m*; III, 8, 4; I, 60, 5; I pol. I, IX]; solidale³, perché la funzione che esercita ogni membro ha una necessaria relazione – e quindi, una necessaria influenza – sulla funzione esercitata da tutti gli altri membri [I, II, 81, 1; II, II, 108, 4, 1*m*; *quasi omnes essent unum corpus*]; gerarchica⁴, perché le funzioni esercitate — pur essendo tutte parimenti necessarie e parimenti meritorie [I, 96, 3 e 3*m*; I, 21, 1, 3*m*] – sono graduate in modo da realizzare una vera scala ascensionale di valori che sale gradatamente sino al mondo angelico e da questo sino a Dio [I, 23, 5, 3*m*; I, 113, 2, 3*m*; I, 113, 3, 1*m*; I, 96, 3; I, 96, 3; 3*m* I, 96, 4; I, 92, 1, 2*m*; *Contra gentes* III, 81; III, 128]: questa gerarchia fa rilucere la bellezza di Dio nell’armonica disposizione delle parti che essa realizza [I, 96, 3, 3*m*] ed è ispirata al principio espresso da S. Agostino secondo cui *iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi* [I, 96, 4].

3.

Perché una struttura cosiffatta? La risposta è data da un’altra legge che è costituzionale dell’uomo: quella della reciproca proporzionale attrazione ed integrazione fra gli uomini⁵. A causa della loro stessa struttura costituzionale – fisica e spirituale – gli uomini hanno bisogno di essere integrati reciprocamente e proporzionalmente gli uni dagli altri [I, 92, I, 2*m*; I, 96, 3; I, 96, 3, 3*m*; I, 96, 4; arg. a I, 48, 1, 5*m*; I, 47, 1; I, 21, 1 3*m*; I, 47, 2, 2*m* *aequalitas proportionis*;

³ SENECA, *Ep.*, 95. La società si può rassomigliare ad una volta che certamente cadrebbe, qualora le pietre, e questo ne fa la solidità, non si reggessero a vicenda (trad. Bassi). Già CICERONE, *De fin.*, III, 20, 65, *natura nos ad civilem communitatem conincti et consociati sumus* (cfr. *ib.*, IV, 2, 4; *De leg.*, I, 10, 28; 12, 33). L’istinto sociale innato nell’uomo è la causa che dà fondamento alla famiglia e che allargandosi via via ad altre società più vaste giunge sino ad abbracciare l’intero genere umano (*serpsit sensim ... deinde totius complexu gentis humanae*. *De fin.*, IV, 23, 65; *De off.*, I, 17). Questa dottrina è largamente diffusa nella cultura romana ed è un vero preannuncio della dolce rivelazione cristiana della paternità di Dio. Meriterebbe, davvero, di rimeditare anche oggi queste pagine della grande sapienza antica.

⁴ Per il concetto di gerarchia inteso come graduazione intrinseca di valori cfr. ARISTOTILE, *Pol.*, I, 2, 3-15; qui il contrapposto di schiavo e di libero va inteso tenendo l’occhio alla diversa capacità spirituale e fisica degli uomini: ciò riluce in modo indubbio nel punto (14-15) in cui Aristotile parla della virtù e bellezza intrinseca dell’anima come elemento differenziatore della graduazione. Cfr. ancora *Pol.*, I, 1 4; I, 2, 1; I, 5, 1. Solo il cristianesimo – la parabola dei talenti! – mostra la vera essenza e la vera finalità (l’amore) della gerarchia costituita da Dio fra gli uomini.

⁵ L’amore è il fondamento della società: è questo un principio consacrato nelle opere della più alta sapienza antica (la filosofia morale socratica e platonica gravita intorno all’idea del bene; l’etica a Nicomaco di Aristotile ha il suo fondamento nell’amore; Cicerone e Seneca basano sull’amore la loro filosofia sociale). L’opera divina di Cristo – la solidale unità di tutti i fedeli in Cristo – è il frutto più alto della carità. Cfr. GRATRY, *La morale*, passim.

C. g. III, 128; III, 129; III, 117;]: in vista di questa integrazione essi sono forniti di una forza – l'amore – che reciprocamente li attrae e, attraendoli, reciprocamente e proporzionalmente li integra [C. g. IV, 54 *homo homini amicus*; III, 117 *Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant*; S. Th. I, 60, 4; I, 60, 5; I, 60, 1; I, II, 26, 1; I, II, 27, 1; I, II, 27, 3; I, II, 28, 1; II, 94; 2 etc.].

La genesi della società, lo scopo cui essa mira, la struttura unitaria, gerarchica e solidale che essa possiede trovano in questo processo di attrazione e di integrazione la loro causa naturale [de reg. princip. I, 1; C. g. III, 117; etc.]: reciprocamente bisognosi di integrazione e, per questo, reciprocamente attratti, gli uomini si uniscono (genesì e scopo di qualsiasi aggregato sociale); unendosi essi si organizzano in modo solidale e gerarchico subordinandosi istintivamente gli uni agli altri in proporzione della capacità integrante che possiedono [*aequalitas proportions* I, 47, 2, 2m; II, II, 58, 11; II, 61, 1; II, II, 61, 2 segg.; I, 21, 1].

Per rendersi conto di tutto ciò basta osservare la struttura secondo la quale naturalmente si costituisce la prima e la fondamentale fra le società umane: la famiglia; in essa troviamo in modo manifesto l'attrazione reciproca, l'integrazione reciproca, la subordinazione proporzionale, con le conseguenze della unità della solidarietà e della gerarchia nella costituzione di questo primo organismo sociale [I, 92, 1 segg.; etc.].

4.

Bisogna analizzare più a fondo il rapporto che esiste fra la legge dell'integrazione e la struttura della società umana (sia nel suo insieme che nelle sue parti).

In che modo l'azione di questa legge è causa della struttura unitaria solidale e gerarchica dell'intera società umana? Mediante la costituzione di gruppi sociali concentrici nei quali sono rispecchiati questi caratteri: gli uomini si integrano attraverso la costituzione di gruppi sociali sempre più ampi che, partendo dal gruppo fondamentale – quello familiare – attraverso la mediazione di gruppi più comprensivi (città, stato, società degli stati) pervengono – almeno come conato – sino alla società universale di tutto il genere umano⁶: l'integrazione raggiunge qui il suo limite ideale e naturale.

Si tratta, dunque, di una moltitudine di organismi nei quali gli uomini sono riuniti [*multitudo ordinata* C. g. III, 98; S. Th. I, 108, 2; III, 8, 4]: l'esistenza e la funzione di questi organismi intermedi sono essenziali per l'esistenza e la funzione di tutta la società umana⁷. La struttura architettonica del corpo so-

⁶ CICERONE, *De fin.*, IV, 23, 65; *De off.*, I, 17, già ARISTOTILE, *Pol.*, I, 1, 16; I, 1, 7; I, 1, 8; I, 5, 12, II, I, 4; II, 2, 9 etc.

⁷ Non bisogna, perciò, con la pretesa di attuare una massima unità statale o interstatale distruggere o indebolire l'esistenza di questi organismi intermedi. È questa l'obbiezione fondamentale che muove Aristotile alla concezione eccessivamente unitaria (comunista)

ziale può essere paragonata a quella del mondo angelico [I, 108, 2] e a quella dell'intero sistema astrale: anche qui c'è una *multitudo ordinata*; i sistemi più piccoli sono membri di sistemi più ampi e questi sistemi più ampi sono, a loro volta, membri di quel sistema totale nel quale essi sono, come parti di un tutto, unitariamente e solidalmente collegati.

5.

Tanto la legge dell'integrazione quanto quella della struttura del corpo sociale hanno la loro radice in una legge fondamentale della vita umana: quella dello sviluppo della personalità [I, 29, 1] di ciascun uomo. Essa può formularsi così: ogni uomo tende, come ogni essere [I, 5, 1], alla sua perfezione [I, 5, 1; I, 4, 1; I, II, 94, 2]; tende, cioè, alla attuazione totale [I, 4, 1, 1*m*; I, 4, 1, 2*m*; I, 3, 4; C. g. III, 24] e permanente [I, II, 4, 8] della sua potenza seminale di vita [I, 4, 1, 2*m*]. La vita spirituale dell'uomo – come quella fisica – può essere efficacemente rappresentata come un seme [seme razionale, volitivo, spirituale [De verit. XI, 1; I, II 10, 1; I, II, 5, 8; I, II, 5, 3; I, 82, 1 etc. I, 4, I, 2*m*] che sotto l'azione motrice e fecondatrice delle altre creature e di Dio [I, 117, 1; I, II, 10, 4] viene via via attuando la sua potenza realizzando così il proprio intrinseco disegno di vita [I, 22, 2; I, 23, 1; I, II; 93, 1]. Ma questo intrinseco disegno di vita di ciascuno è armonicamente collegato col disegno di vita di tutti⁸.

dello stato di Platone: l'unità ha dei gradi che vanno rispettati: è massima nell'individuo; va sempre più decrescendo man mano che si sale alla famiglia, al villaggio, alla città, allo stato (*Pol.*, I, 1, 6; I, 2, 1; I, 5, 12; I, 1, 7; I, 1, 8). Se si volesse unificare a tutti i costi si farebbe come colui che per unificare i suoni di una sinfonia abolisce tutti i suoni e li riduce ad uno solo (*Pol.*, II, 2, 9).

⁸ Ogni essere contiene nella sua stessa costituzione, in embrione – in semine – tutto il disegno futuro della sua vita e della sua relazione con gli altri esseri coi quali è destinato ad armonizzarsi. Dio, creandolo, gli ha impresso appunto una legge di armonia che lo costituisce membro di un tutto armonico, l'universo – BLONDEL, *L'Être et les êtres*, pag. 251 segg. – e che lo fa, in certo senso, specchio, sia pure infinitesimo, di questo universo. Cfr. LEIBNITZ, *Opere varie*, trad. De Ruggero, ed. Laterza, pagg. 15, 17, 31, 40, 316, 318, 228, 229, 239, e passim. Già in questo senso ARISTOTILE, *Pol.*, II, 2, 9, che paragona la società umana ad una sinfonia dove ogni suono concorre alla armonia del tutto. Bisogna, dunque, lasciare che ogni essere si sviluppi spontaneamente (LEIBNITZ, pagg. 140, 143, 15; già s. TOMMASO, I, 117, 1 e prima di lui, sulle tracce di Platone, s. AGOSTINO, *De magistro*) sia pure sotto la necessaria azione integrante di tutti gli altri uomini e di tutti gli altri esseri. Permettere questo sviluppo spontaneo significa permettere la perfezione del corpo sociale e dell'intero universo perché significa permettere l'attuazione di quel disegno armonico del creato che Dio ha partecipato, mediante l'intrinseca costituzione, a ciascuna creatura. Il mio contributo di perfezione alla società e all'universo consiste nello sviluppo della mia personalità; cioè nel trarre operosamente dal fondo del mio essere quel disegno di vita che io mi sento naturalmente inclinato ad attuare: *lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis* (S. TH., I, II, 91, 2). Certo non bisogna dimenticare che questa legge primigenia dell'armonia – nella quale ha la sua causa prima la struttura unitaria, solidale e gerarchica della società – è ostacolata, nella

L'uomo non è un isolato: è, per definizione, un membro del corpo sociale; da ciò una conseguenza: la sua personalità non può svilupparsi che nel corpo sociale – pel tramite del quale egli accoglie l'azione integrante di tutti – e in conformità alla funzione che nel corpo sociale è per lui preconstituita; adempiendola egli lo perfeziona e ne viene, di rimando, a sua volta perfezionato [*pars et totum* I, II, 2, 8, 2*m*; II, II, 47, 10, 8*m*; II, II, 65, 1; I, II, 96, 4; II, II, 58, 5; II, II, 26, 3, II, II, 26, 3, 2*m*; I, II, 92, 1, 3*m*; II, II, 141, 8 etc.].

Il collegamento delle tre leggi che reggono l'architettura del corpo sociale è, perciò, perfetto: alla necessità che la persona umana si sviluppi sono appunto preordinate tanto la legge dell'attrazione e dell'integrazione reciproca e proporzionale quanto quella derivata della solidarietà organica e gerarchica della società umana.

6.

Il corpo sociale stesso, però, non è ancora l'ultimo fine [I, II, 21, 4, 3*m*] al quale tende lo sviluppo della persona umana: questo fine attraversa e trascende la società umana e l'universo delle creature per collocarsi nel possesso soprannaturale e beatificante di Dio in Cristo [I, II, 2, 8, 2*m* I, II, 21, 4, 3*m*; I, II, 4, 8; II, II, 152, 4, 3*m*; I, II, 113, 9, 2*m*; C. g. III, 113; III, 63; III, 24]⁹.

Da ciò la conseguenza che nello stesso corpo sociale, pur con tutti i suoi rapporti di solidarietà e di gerarchia, la persona umana – in quanto tende a Dio – costituisce il vero centro di gravitazione verso il quale convergono – o almeno dovrebbero convergere – le organizzazioni sapienti di Dio e dell'uomo [I, 293 3].

7.

Se questa è l'architettura naturale della società umana e se queste sono le leggi naturali che la reggono, ne deriva che i criteri direttivi dell'azione umana – individuale e collettiva – se non vogliono andare contro natura, devono essere conformi a tale architettura ed a tali leggi [I, II, 95, 2; C. g. III, 123].

La mia azione individuale – se vuole essere conforme alle mie stesse inclinazioni naturali [I, II, 94, 2] – deve secondare la legge naturale dell'integrazione: nel posto sociale che mi è assegnato – in conformità alla mia interiore vocazione – io devo operare per integrare gli altri così come gli altri operano per

sua attuazione, dallo squilibrio prodotto nell'uomo dalla colpa di origine: ma a ricomporre l'ordine turbato – non radicalmente infranto – c'è l'intervento sanante ed elevante della Grazia di Cristo (S. TH., I, II).

⁹ È questa l'idea centrale del pensiero di M. BLONDEL (*L'action; La pensée; L'être et les êtres*). Tutta la creazione – l'uomo in modo eminente – tende a Dio: *initium aliquod creaturae quod ipse Deus perficiet* (*La pensée*, II, 312).

integrare me: solo operando in siffatta direzione io sviluppo la mia personalità e concorro allo sviluppo della personalità altrui.

Quel che si dice per l'azione dei singoli si ripeta per l'azione dei gruppi sociali (la famiglia, la città, lo stato); essendo membri solidali di tutta la struttura della società umana, la loro azione e la loro organizzazione devono essere ispirate – se non vogliono andare contro natura – alla legge naturale della integrazione e della solidarietà. Un gruppo non esclude l'altro ma con esso si integra ed è con esso solidale¹⁰.

Può qui essere richiamata la bella espressione di Seneca: *membra sumus magni corporis* [Ep. 95].

8.

Non c'è che un solo esemplare perfetto, nel mondo, di una società umana che, ordinando l'uomo a Dio e facendo della santificazione della persona umana il centro della sua sapiente organizzazione [I, II, 106, 1], attui in pieno la legge dell'integrazione e quella della solidarietà: è quello offerto dalla struttura della Chiesa Cattolica: in essa rifulgono di vivida luce – permanente richiamo agli uomini di buona volontà! – i tre grandi caratteri dell'unità [II, II, 183, 2; III, 8, 1; III, 8, 1, 2*m*; III, 8, 4; III, 8, 5, 6, 7, 8; C. g. IV, 76], della solidarietà [I, II, in, 4 II; *credo in sanctorum communionem*] e della gerarchia [II, II, 183, 2; II, II, 183, 3; III, 8, 6; C. g. IV, 74, 75].

Ma unità, solidarietà e gerarchia germogliano qui da una sola radice: l'amore soprannaturale di Cristo – Dio fatto uomo – per gli uomini.

¹⁰ Ecco un principio che dovrebbe fungere da stella orientatrice dell'azione politica nazionale ed internazionale: *gentes esse cohaeredes et concorporales* diceva già S. Paolo reagendo contro l'angusta concezione razzista di Israele.

PERCHÉ VIVERE?*

1

C'è un problema che è, per definizione, il problema dell'uomo: cosa è, dove tende, a che serve, questa traiettoria dell'esistenza che si svolge inesorabile fra la nascita e la morte?

Impostazione precisa alla quale, chiunque io sia e qualunque sia il mio modo di pensare e di vivere, io non posso sfuggire: Sono nato e morirò: ecco due certezze che sono due abissi: un mistero mi ha preceduto, un mistero mi seguirà; per sempre.

Un'alba ed un tramonto: prima e poi il silenzio.

2

E l'aspetto più duro di questo problema è in quella domanda: – a che serve, che vale?

Cominciamo dall'alto: sono un potente della terra? Ma la morte polverizza ogni conquista! Ho immensi tesori materiali? Ma è l'affare – e non sempre lieto! – di un giorno! Ho doni non comuni di intelletto? Ma come sconcertanti i limiti della mia conoscenza! Da quanti lati sono compresso e quanti profili della mia radicale insufficienza!

Che vale? Tornano al cuore ed alle labbra le parole dolorose: vanità delle vanità, tutto è vanità!

Pessimismo? Sia pure: ma verace! Perché su tutta l'attività dell'uomo pesa inesorabile la morte! Verità antica, ma sempre nuova: ogni uomo la riscopre: se la sua vita ha per confini la terra è vita vana: *pulvis es et in pulverem reverteris*, fatta di polvere e destinata alla polvere!

* «Vita Cristiana», X (5), settembre-ottobre 1938, pp. 474-479.

3

Ascolto l'evangelo: c'era un uomo ricco a cui la terra aveva fruttato molto. E ragionava tra sé dicendo: che debbo fare? Perché non ho dove riporre i miei raccolti. E disse: ecco ciò che devo fare: demolirò i miei granai e ne fabbricherò più vasti, e quivi raccoglierò tutti i miei prodotti e i miei beni. E dirò all'anima mia: Anima mia tu hai messo in serbo molti beni per parecchi anni, riposati, mangia, bevi e datti buon tempo. Or Dio gli disse: insensato, questa notte stessa ti sarà ridomandata l'anima; e quel che hai preparato, di chi sarà? (Luc. XII, 13).

Ancora: Che serve all'uomo se guadagna l'intero universo ma reca danno alla sua anima? (Matt. XVI, 26).

Ancora: Non vi accumulate tesori sulla terra, dove la tignola ed il tarlo corrodono: ma accumulate tesori nel cielo, dove né tignola né tarlo corrodono e dove non vi sono ladri che sfondano i muri e rubano (Mt. VI, 19).

Ancora: Ti ringrazio o Padre perché hai rivelato queste cose ai piccoli e le hai nascoste ai sapienti (Matt. XI, 25).

Perché continuare? Tutto l'evangelo è una irriducibile antitesi della concezione terrena: vi è un capovolgimento totale: tutto si riassume in questo mirabile detto: *quod aeternum non est nihil est*.

4

Allora perché vivere?

E, infatti, è vana la vita dell'uomo che ha confinato la sua anima nel tempo: per lui vale la dura parola dell'evangelo: sarebbe meglio che costui non fosse nato (Matt. XXVI, 24).

Non vi sono dottrine e ideali che tengono davanti alla durezza di questa verità: chi non ha lavorato per Iddio ha lavorato vanamente: e chiunque egli sia – uomo di politica, di scienza, di poesia, etc. – egli è fra quelli che hanno accumulato tesori sulla terra destinati ad esser corrosi dalla tignola e dal tarlo.

5

Dunque?

Ebbene: nonostante tutto c'è ancora luce sufficiente per vincere queste tenebre: se la confino entro le anguste mura del mio egoismo la mia vita è morte: se lavoro per me lavoro per il mio sepolcro: ma se mi aprissi all'amore? Se spezzassi la crisalide che mi imprigiona? Se rompessi la corteccia che mi avvolge? Ricordo le parole dell'evangelo: se il grano di frumento non muore rimane solo: se muore...

se qualcuno vuol salvare la propria anima la perderà;

se la perderà per amor mio la salverà (Matt. XVI, 25). Bisogna donarsi: ecco la chiave che apre la porta della vita; se muoio a me stesso, costi quello che costi – nessuno ha un amore più grande di colui che dà la vita per i suoi amici (Giov. XV, 16) – io troverò la luce che cercavo e saprò rispondere alla domanda severa: che vale, a che serve?

6

Vale perché atto di amore; serve perché genera e diffonde l'amore!

I beni terreni? La luce del sapore? La potenza del comando? La fatica del lavoro? Tutti strumenti di amore: ma l'anima ne è libera perché la sua adesione è tutta e sola in Dio!

Si dirà: ma non è cotesta una vita irreali? No; è la sola vita vera! Ricerca e possesso del regno di Dio: è la vita di Cristo; vita del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo; vita di Maria; delle anime santificate; vita dell'eterno nel tempo; vita della luce nelle tenebre; vita dell'amore nell'egoismo; vita del gaudio nella tribolazione; vita di Dio nella creatura, del tutto, nel nulla!

Dov'è più la morte? Bisogna, dunque, trasferirsi su questo piano ove non ha più impero la morte! Se non rinascete dallo Spirito Santo non potrete entrare nel regno di Dio (Giov. III, 5). E i così detti valori terreni? La parola di Gesù è chiara: non potete servire due padroni! O la vita o la morte; o il cielo a la terra; o Cristo o Satana!

Vorremmo il compromesso: ma l'inconciliabilità è radicale.

L'amore non si concilia con l'odio: e l'amore è la vita e l'odio è la morte.

Questa è l'unica misura per tutti: uomini grandi e piccoli: uomini dotti ed indotti.

8

Il cercatore di perle vendette ogni cosa per acquistare la margherita preziosa (Matt. XIII, 45): così ognuno di noi.

Chi sono? Dove vado? Cercatore di perle: e ne cerco una che ha, essa sola, la luce dell'amore eterno!

Io la troverò se non cerco che lei: perché chi la cerca la trova; la luce che essa possiede è una luce verginale; richiede, per esser vista, la trasparenza dei puri e la carità dei giusti.

IL PROBLEMA DELL'UOMO*

I.

Quale è, in che consiste, il problema dell'uomo.

Appena mi pongo questa domanda si presentano immediatamente al mio pensiero tre ordini di problemi: il primo concerne la natura; cosa è, cosa vale, come mi impegna, questa natura che sta fuori di me? Il secondo concerne la società; cosa è, cosa vale, a che cosa mi impegna, la società umana nella quale necessariamente vivo? Il terzo concerne la mia stessa persona; chi sono, dove vado, cosa valgo? Tutta la meditazione umana gravita attorno a questi tre fondamentali problemi: e verso di essi converge la luce della rivelazione divina.

II.

Se rifletto sulla struttura dell'universo scopro una verità che gli uomini di ogni tempo hanno intuita: questa struttura è armonica, la presiede una legge di finalismo che le dà ordine e razionalità.

È un fatto di immediata percezione; da esso gli uomini di ogni tempo hanno necessariamente indotto questa verità: se c'è nell'universo un ordine ed un fine c'è pure una mente ordinatrice che ha impresso a tutte le cose questo fine: e questa mente è Dio.

Se approfondisco la meditazione trovo che questa struttura armonica è gerarchica: c'è una graduazione crescente di entità, di razionalità, nelle cose: e trovo che l'uomo – lo spirito umano – è alla cima di questa gerarchia.

Perché? Cosa significa questa crescente graduazione di entità che ascende sino allo spirito umano?

* «Vita Cristiana», X (6), novembre-dicembre 1938, pp. 578-584.

C'è del pensiero dovunque è stato detto: ma la consapevolezza del pensiero è solo nell'uomo. Il quale ha, perciò, una funzione mediatrice tra l'universo e Dio: funzione sacerdotale di adorazione e di offerta: l'intera creazione visibile ritorna attraverso l'uomo a Dio creatore.

Cosa è, dunque, e a che cosa mi impegna la natura?

È il punto di partenza dell'itinerario mentale che mi conduce a Dio; mi impegna alla meditazione ed alla preghiera perché io eserciti la funzione sacerdotale di mediatore tra essa e Dio.

III.

Se medito sulla genesi e sulla struttura della società umana mi accorgo di due verità fondamentali: 1) la radice della società è nella mia stessa natura di uomo: sono costituzionalmente fatto per vivere con gli altri; l'uomo è naturalmente sociale; 2) e sono fatto così perché la mia nascita, il mio sviluppo fisico e spirituale, la mia perfezione terrena ed eterna, esigono l'integrazione costante di tutti gli altri uomini.

La prova di questa duplice verità la porto in me stesso: sta nell'amore. Ho bisogno di amare e di essere amato: ora l'amore è una forza unitiva ed espansiva al tempo stesso; centripeta e centrifuga; unisce ed espande; e questa espansione, che si inizia con la famiglia, tende potenzialmente sino ai limiti ultimi della società umana. Da qui una conseguenza: l'universale solidarietà fra gli uomini; ciascuno solidale con tutti; tutti solidali con ciascuno.

Membra sumus magni corporis. La società umana è, dunque, lo strumento insurrogabile della mia integrazione e, perciò, del mio sviluppo; essa mi impegna ad espandere, nella solidarietà universale, al di là di ogni confine e di ogni barriera le mie capacità di vita e di amore.

IV.

Ma c'è un problema più profondo: concerne la conoscenza e il valore di me stesso.

Chi sono? Perché questa mia funzione mediatrice rispetto all'universo e collaboratrice rispetto alla società? Quale è la forza motrice interiore che presiede, quasi mio malgrado, a questo sviluppo della mia persona? La risposta è contenuta in quella rivelazione di Cristo: *Ego et Pater unum sumus*; in Cristo io sono una unità consumata con Dio (*ut sint consummati in unum*).

Chi sono? Uno spirito creato, unito per amore – soprannaturalmente – allo Spirito increato; un uomo unito, in Cristo, a Dio; un tempio vivo di Dio: se qualcuno mi amerà il Padre mio lo amerà e verremo a Lui e faremo sosta presso di Lui.

Questo valore della persona umana, pienamente rivelato e meritato da Cristo, non manca di apparire nelle intuizioni più pure della antica sapienza: la medi-

tazione di grandi pensatori – i profeti laici dell'antico mondo! – converge verso questo mistero profondo della interiorità umana.

V.

Se sono soprannaturalmente uno con Dio mi si fa chiara la ragione della mia funzione mediatrice e collaboratrice: gli occhi dell'anima rivolti dentro di me mirano Dio; se li rivolgo fuori di me rivedono ancora Dio attraverso le vestigia della creazione visibile: *invisibilia eius per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*.

L'Universo è un libro che mi rende visibile il volto invisibile del Signore!

La profonda conoscenza ed efficacia del mio rapporto con l'universo dipende da questa mia unione soprannaturale con Dio: perché ho Dio dentro di me, perché la mia anima partecipa della vita divina, io comprendo tutta la bellezza e la potenza della creazione.

Partecipo dell'amore creante perciò comprendo il mistero di questa creazione visibile della quale io sono sacerdote e re: l'universo è il tempio di Dio; è anche il tempio della mia anima che ama Dio ed in sé misticamente lo custodisce.

E mi si fa chiaro anche il valore dei miei rapporti con gli altri uomini: perché l'amore è la forza motrice che mi sospinge ad espandermi negli altri? Perché la mia carità non è finita se non incontro i limiti ultimi della società umana?

L'unità con Dio in Cristo illumina questi punti: non è forse tutta l'umanità una sola grande famiglia che ha Dio per Padre e Cristo per redentore?

VI.

Tutta l'importanza della vita sta, dunque, nella mia unione soprannaturale con Dio: in essa si annodano e si perfezionano – *ligamentum, nexus* – i miei rapporti con l'universo e con la società.

Bisogna saldare questa unione sino alla consumazione perfetta: ecco il problema grande dell'uomo!

Ma questa saldatura è un dono ed è un premio: non la opera che Cristo e non si opera che in Cristo: io sono la via, la verità e la vita.

Ma è un dono ed un premio che non è negato alle creature di cuore buono: pace in terra agli uomini di buona volontà.

LA SOLIDARIETÀ*

Quale è la concezione cristiana, individuale e sociale, della vita? In base a quali principi io devo giudicare i fatti e gli insegnamenti di cui è così ricco il tempo nostro?

+

Un fatto è innegabile: dal momento in cui io nasco al momento in cui io muoio la mia vita si svolge attraverso un tessuto di rapporti sociali: rapporti familiari, parentali, cittadini, nazionali, internazionali. Che cosa io rappresento in questo amplissimo intreccio di rapporti? Quale è la missione che mi è affidata nella vita della società?

Una luce grande proietta sopra questi problemi una innegabile constatazione: ciascuno di noi ha bisogno di tutti: ciascuno di noi è debitore di tutti.

Chi può dire: non ho bisogno di nessuno? la grandezza dell'uomo è costituita proprio dalla sua radicale povertà: la vita spirituale e fisica di ognuno ha bisogno di essere fecondata dalla collaborazione di tutti.

+

E allora? Il mio compito sociale è chiaramente definito: se sono debitore verso tutti gli uomini, tutti gli uomini sono solidalmente autorizzati a domandare a me che io adempia le mie obbligazioni verso di loro. Io ho, cioè, un posto ed un compito preciso nel corpo sociale: devo collaborare perché nell'ambito delle mie forze spirituali e fisiche io porti il mio contributo al benessere di ciascuno e di tutti.

* «La Festa», XVI (19), 8 maggio 1938, p. 227.

Legge, dunque, di solidarietà e di amore: la società è quasi un corpo ove ogni membro è chiamato a svolgere una missione di bene che si riversa solidalmente su tutti.

Non dunque legge di esclusivismo o di razza; ma legge di comprensione, di collaborazione, di armonia, di amore.

Le parole di Seneca (ep. 95) che paragona la solidarietà umana alla solidità di una volta in cui tutte le pietre si sostengono ricevono una conferma divina dalle parole di Gesù che paragona l'unità fraterna degli uomini a Lui uniti alla unità della vite e dei tralci e dalle parole di San Paolo che definisce la Chiesa come un corpo mistico – il corpo di Cristo – in cui regna appunto la legge della solidarietà e dell'amore.

+

Le conseguenze? Grandi: sono riassunte nel Vangelo: ciò che avete fatto ad uno di questi piccoli lo avrete fatto a me.

Il cristianesimo è fecondo di azione, è positivo: per amare Dio bisogna amare i fratelli; e amarli significa partecipare a loro i beni di cui Dio ci ha fatti amministratori: donate, dice San Paolo, come Cristo ha a voi donato.

+

Questa legge di solidarietà esaurisce lo scopo della mia vita? La società è il mio fine ed il mio destino?

No: il mio fine, il mio destino è Dio; Dio posseduto in terra mediante la Grazia, Dio goduto in Cielo mediante la Gloria. La mia collaborazione sociale è anche essa strumentale: serve a dilatare il mio animo e a farlo capace di accogliere con abbondanza la grazia di Dio: a chi ha sarà dato!

In cima a tutto c'è la mia persona: c'è cioè la mia anima ricercatrice di Dio, bisognosa di preghiera e di grazia.

Tutto converge qui: vado ai miei fratelli ma per giungere più oltre, per raggiungere per il loro tramite e con il loro aiuto il termine ultimo al quale tende l'anima mia.

+

Non è cristiano – e non è, perciò, umano – tutto quello che anziché tendere alla solidarietà fra le genti tende ad infrangere – mediante esclusivismi razziali – questa solidarietà: non è cristiana la prepotenza, la guerra, l'odio, l'ingiustizia; non è cristiana la subordinazione totale – pratica e teorica – della persona alla società; non è cristiano l'uso egoistico della ricchezza; non è cristiano il

rinchiocciolarsi in sé stesso e nei propri piccoli interessi senza aprire lo sguardo e l'anima ai grandi interessi di Dio e dei fratelli.

+

Tutto ciò non è solamente insegnamento cristiano: l'etica cristiana ha perfezionato e sublimato una concezione già nettamente definita dai pensatori, dai giuristi e dagli uomini politici di Roma: il principio della solidarietà è decisivo nella concezione giuridica, filosofica e politica di Roma; esso è stato tradotto in una struttura giuridica e politica universale che è tuttavia – sotto certi aspetti, almeno tendenzialmente – la struttura più salda della società contemporanea.

Ma accanto a questa solidarietà giuridica e politica fra gli uomini il pensiero romano non dimenticò l'altro principio del valore interiore e personale dell'uomo: si ricordino le pagine di Cicerone, di Seneca, di M. Aurelio e di tutti i grandi scrittori di Roma in cui viene esaltata, come cima della creazione, la natura razionale e quasi divina dell'uomo.

ARA PACIS*

I

Ara pacis: altare di pace!

Architettura romana: quadrata, potente, semplice!

Un basamento saldo sul quale si erigono quattro muri di marmo: due porte quadrate ai lati opposti: dentro un altare leggermente concavo dal quale si eleva verso il Cielo il fuoco perenne!

Sui muri ornamenti floreali pieni di grazia e scene dignitose e pacifiche di vita romana: il corteo di Augusto che inaugura l'ara, e figurazioni che esprimono dignità, prosperità e pace.

Perché questo monumento, potente per la sua mole, luminoso per la sua architettura, sereno per i suoi motivi ornamentali, religioso per la sua significazione simbolica, è davvero un documento che parla di pace e che ispira la pace!

II

Ammirando questo monumento eretto il 13 a.C. e così sapientemente ora ricostruito (inaugurato il 23 settembre da Mussolini a chiusura del bimillenario di Augusto) ci vengono in mente le parole di Augusto: “tornato a Roma, dopo aver felicemente condotti a termine gli affari di Spagna e di Gallia, il senato decisa, a ricordo del mio ritorno, la consacrazione dell'*ara pacis*” (Mon. anc., 12, 37-40).

Viene consacrato questo altare e viene ordinata la chiusura del tempio della guerra: perché per tutto l'orbe romano regna, ormai, in terra ed in mare, la pace (Mon. anc., 13, 43-44).

* «La Festa», XVI (38), 25 settembre 1938, p. 456.

Lo spirito del magnifico testamento di Augusto – documento epigrafico unico per la sua ampiezza e per la sua ricchezza, scoperto ad Angora nella Galazia – è pienamente espresso nel monumento: spirito di contentezza per la riconquistata prosperità e pace di tutto l'impero.

Questo altare è anche un documento di sapiente umiltà politica: la pace per Augusto significò ripristino della vetusta costituzione repubblicana: fu una vera *indicatio libertatis* (Mon. ancy, 1,3), un rinvigorismento, sotto la sua guida illuminata, dei fondamentali ordini dello Stato.

Augusto lo dice: “Estinte le guerre civili e conquistate, per universale consenso, un incontrastato dominio su uomini e su cose, io restituii la *res publica* all'imperio legittimo del senato e del popolo” (Mon. ancy, 34, 14).

L'ideale universalistico degli storici è in questo momento politicamente realizzato: c'è una patria comune di tutte le genti, Roma: e in questa patria regnano la concordia ed il benessere.

III

Coincidenza misteriosa: è proprio in questo periodo il grande censimento augusteo che trova Gesù, Giuseppe e Maria nella grotta di Betlemme!

“Ora, in quei giorni uscì un editto di Cesare Augusto che ordinava il censimento di tutto l'Impero” (San Luca 2, 1). Sulla culla del Redentore un coro di angeli annunciava la Pace agli uomini di buona volontà.

IV

Momento felice in cui fu stretta questa dolce alleanza fra la terra ed il Cielo! È durata a lungo questa alleanza? No, certo: la durezza del cuore dei cattivi hanno risospinto e risospingono gli uomini verso l'odio e la guerra: ma nel cuore di ogni uomo che non abbia dimenticato di essere uomo echeggia ancora, soave e riposante, il coro degli angeli che annuncia alle genti la pace e l'amore.

1939

LA GIUSTIZIA E L'AMORE*

Leggiamo in S. Ambrogio:

Iustitiae autem pietas est prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes; quae et ipsa secundum naturae est magisterium. Siquidem ab ineunte aetate ubi primum sensus infundi coeperit, vitam amamus tamquam Dei munus, patriam parentesque diligimus, deinde aequales quibus sociari cupimus. Hinc caritas nascitur, quae alios sibi praefert, non quarens quae sua sunt, in quibus est principatus iustitiae (S. AMBROSII, *De officiis* I, 127).

La giustizia appare qui chiaramente come una virtù innata dell'anima umana: norma interiore di condotta che regola la vita di relazione: ha due aspetti: uno negativo – non nuocere – ed uno positivo – *suum unicuique tribuere*.

Col cristianesimo la giustizia mostra più chiaramente le sue radici profonde: quelle dell'amore. Il testo di S. Ambrogio mostra, come quello correlativo di Cicerone, la graduazione della socialità umana: dal più ristretto cerchio della famiglia, dell'amicizia, della patria essa si allarga sino a comprendere l'intera società umana.

L'amore, e la giustizia che da esso promana, è vasto come la sua fonte prima: Dio.

* «Bollettino di Studium», V (5), maggio 1939, p. 6.

SOTTO L'UNICA LEGGE DI DIO*

I.

L'Enciclica *Summi Pontificatus* ha recato a tutte le anime di buona volontà un incalcolabile apporto di luce e di gioia.

Ecco, infine, un documento ove si parla con il linguaggio dell'uomo: dell'uomo vero, quello che Cristo indicava quando attribuiva a sé – Dio umanato! – l'appellativo per noi consolante di Figliolo dell'Uomo.

Già Pio XI ci aveva abituati a questa parola umana e buona: contro tutte le dottrine cattive – che hanno Caino e Satana per ispiratori – aveva opposto le dottrine umane e buone che hanno Cristo come fonte.

Quando si era parlato di razze inferiori e superiori la parola franca e tagliente di Pio XI aveva riaffermato la dolce parola dell'eguaglianza umana.

Né inferiori, né superiori: eguali, seppure coordinati al bene comune: questa è la divisa dell'uomo quando si era parlato di divinità dello Stato, dello Stato come fine dell'uomo, la parola del rappresentante di Cristo si era levata potente e chiara per proclamare l'unica finalità suprema dell'uomo: la conoscenza, l'amore, il servizio, il godimento di Dio.

Lo stato non è che il bene comune organizzato e difeso: il bene comune, che ha per scopo di aiutare l'uomo – i singoli uomini – a raggiungere il suo fine divino.

Quindi nulla di quelle dottrine dalla Chiesa condannate come eretiche, orgogliose, cattive; frutto di quella cattiva tendenza dell'uomo cattivo che vuole rendere schiavo il fratello; la tendenza di Caino che si continua negli uomini che prendono ispirazione da lui.

La parola di Cristo si eleva vigorosa e potente, vindice della verità e dell'amore.

Niente superuomo, niente superrazze, niente superstati; niente di tutto questo dottrinarismo materialista e antiumano: di «super» non c'è che una sola cosa:

* «Vita Cristiana», XI (6), giugno 1939, pp. 559-565.

l'amore di Cristo che ci ha amato sino al sacrificio; l'amore dei santi che perpetua nel mondo questo sacrificio di un Dio!

Pio XI morì; egli aveva condannato con gesto talvolta santamente sdegnoso questo cumulo di pensieri cattivi che avevano già seminato nella famiglia umana tante lagrime e tanto lutto!

E quando Pio XI morì, tutte le voci dell'uomo si levarono grate e commosse in parole ed in preghiere di benedizione e di rimpianto. Era stato un Padre ed un Pastore: e non aveva arretrato davanti ai lupi: tutti gli uomini perseguitati e lagrimanti trovarono in Lui il difensore ed il consolatore.

II.

Pio XII siede oggi sulla Cattedra di Pietro. Il terreno è sconvolto; la Chiesa ha già vinta la sua battaglia; ma c'è ancora tutta l'incertezza che deriva da queste grandi vittorie; adesso bisogna sistemare; alle affermazioni santamente sdegnose di Pio XI bisogna ora sostituire un sistema dottrinale che costituisca l'armatura razionale con la quale la Chiesa difende i suoi immutabili principi.

Questa è l'eredità ed il compito di Pio XII: tradurre in sistema organico di dottrina l'azione vitale di amore da Pio XI così vigorosamente condotta.

È su questo sfondo e con questa finalità che sorge l'enciclica «Summi Pontificatus».

III.

Il pernio di questa sistemazione dottrinale sta nel pernio stesso di tutta la creazione. Dio.

Dio c'è: è questo il postulato, il principio fondamentale e vitale, dal quale bisogna partire perché l'edificio umano della vita e del pensiero abbia verace saldezza.

Da questo postulato deriva immediatamente un corollario: tutta la creazione in genere, l'uomo in ispecie, tende interiormente a Dio: Dio è il fine supremo di tutte le cose; è il fine supremo dell'uomo; è il fine supremo in vista del quale è organizzata la società umana.

Non solo: di Dio, dell'uomo, della società umana ci vengono date rivelazioni precise da Dio stesso; nelle rivelazioni antiche e, soprattutto, nella parola divina di Cristo.

Senza il Vangelo niente luce chiara sulle finalità della vita umana e della società umana.

Col Vangelo tutto si rischiarà: la vocazione dell'uomo è l'amore di Dio; Dio è il Padre che ci ama; il Padre che a sé ci attira; la vita umana, vita di sacrificio, di carità, di umiltà, di orazione, di bene, per giungere, sull'esempio di Cristo e con la grazia di Cristo, al porto sospirato del Paradiso.

Cosa è allora la società?

Chiarissimo: è la via nella quale incontriamo i fratelli e nella quale esercitiamo la carità; è l'integrazione amorevole degli uni con gli altri; ci espandiamo in essa; da essa riceviamo alimento per l'anima; ad essa doniamo; questo misterioso e santo scambio di luce e di bene che fa ricca la nostra persona e ci fa a Dio più vicini.

Una immagine, lontana sia pure, ma vera, di quella Società Trina ed Una nella quale divinamente si espande e divinamente si dona l'adorabile Trinità.

Ecco il valore della società: mezzo, via, per l'uomo: aiuto essenziale per raggiungere quella somiglianza con Dio che il Signore ci segnò come limite della perfezione: siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli.

IV.

C'è una società, c'è un ordine, si capisce: ma è un ordine di fratelli.

Chi comanda ha come divisa la parola di Agostino: *non cupiditate dominandi sed officio consulendi*.

Quindi rispetto dei fratelli, rispetto delle famiglie, rispetto delle patrie, rispetto di questa universale famiglia umana.

L'amore non l'odio; il servizio non il dominio; l'eguaglianza *non* la supremazia; la libertà non l'oppressione; l'umiltà non l'orgoglio; la morale vera non la «morale» macchiavellica; insomma l'uomo, non l'antiuomo: queste le norme direttive della vita individuale e sociale.

Tutta l'Enciclica è intessuta di questi principi: li riafferma, li coordina, li sistema; dà un quadro vigoroso e semplice di queste verità eterne che nessuna dottrina diversa e nessuna contraria azione potrà mai cancellare dal cuore dell'uomo.

Troppi maestri sono saliti da qualche tempo sulla cattedra dell'uomo; con la fermezza di cristiani noi diciamo loro: noi vi conosciamo, maestri di dottrine false e profeti dell'anticristo: ma noi non ascoltiamo la vostra parola; non veniamo alla vostra scuola; abbiamo un maestro infallibile ed a Lui solo dà ascolto il nostro cuore; di Lui solo si nutre la nostra anima; solo alla sua luce si rischiarano la nostra mente.

Cristo; il Suo Vicario al quale Cristo ci ha confidati. Questo diritto va rispettato: è la legge di solidarietà che unifica e che feconda lo sforzo collettivo degli uomini.

Non morale da lupi, morale da fratelli.

V.

L'Enciclica ci mette in cuore un senso vigoroso di liberazione: liberazione da tutti i ceppi con cui l'orgoglio dell'uomo nemico voleva imprigionare la grazia e la carità di Cristo.

Abbiamo in mano uno strumento potente di verifica: sagliamo con esso la saldezza delle costruzioni dell'uomo.

Ci fa luce in un settore che l'uomo nemico aveva riservato al suo arbitrio.

Settore politico: era stato detto, scritto, predicato che in questo settore non c'è norma morale; c'è per norma l'utilità.

Non è vero; l'uomo di Stato è responsabile al cospetto della medesima legge, al cospetto del medesimo fine.

C'è un diritto delle genti che ha fondamento, attraverso la natura dell'uomo, in Dio stesso.

VI.

Tutte queste verità formano un unico blocco: una «roccia divina», alla quale si ancora ogni salda costruzione umana.

E questa roccia ha una visibilità storica, politica, sociale: è la Sede di Pietro che incarna in istituzioni terrene queste verità celesti.

Noi non ci staccheremo mai da Te, sacra roccia alla quale è ancorata l'anima nostra! In te confida, a te si affida ogni creatura che ha cuore e respiro di uomo.

Tu sei la fame dei deboli, la speranza degli oppressi, la grandezza dei piccoli, l'umiliazione degli orgogliosi, la debolezza dei potenti, il giudizio dei cattivi.

Perché a te ancorata l'umanità ha ancora una grande certezza di vita, una inestinguibile luce di verità, una fiamma ardimentosa di amore!

COLLOQUIO*

1. Prima di tutto, fratello che leggi, permetti che io ti domandi: sei cristiano?

Mi risponderai forse di sì: ebbene, concedimi che io ti interroghi ancora intorno ad alcuni punti che formano la sostanza del cristianesimo. Questo colloquio farà bene alla mia anima e alla tua.

2. Porti Cristo nel tuo cuore? San Paolo lo ha detto: il segno inconfondibile della nostra qualità di cristiani è in questo misterioso ospizio del cuore umano che raccoglie amorosamente in sé il verbo di Dio.

Gli indici di questa presenza? Ascolta: se porti Cristo e lo ami il tuo cuore ed il tuo labbro pronunziano spesso, e con dolcezza, il nome vivificante di Gesù!

Perché Gesù nel cuore è un fermento dolcissimo di carità: fa levare al Cielo gli occhi dell'anima; è il grido soave dell'anima pellegrinante. E se porti Cristo nel cuore il tuo animo è come un altare: non vi manca mai l'incenso di una orazione pura, e il fermento di un desiderio celeste!

3. Ora rispondimi: cosa te ne pare di questo mondo e di questa società nella quale vivi? Sei convinto di essere pure tu un operaio intento ad una sola opera: a dilatare il regno di Dio? Qui la risposta si fa più difficile ancora.

Avere Gesù presente nel cuore è già indice forte della tua qualità di cristiano: avere Gesù solo come motivo e fine della tua opera è il segno inequivocabile che tu sei di Cristo! Ma quante difficoltà, non è vero, nella soluzione di questo problema! La vita, mi dirai, non è semplice: vi sono rapporti complessi che interferiscono; c'è l'orgoglio che ci spinge alla idolatria di noi stessi; c'è la convenienza che fa allentare la purezza del nostro arco; c'è tutta la vita sociale coi suoi aspetti incerti ed equivoci. Allora?

Allora, io ti ripongo la domanda: sei nell'opera tutto di Cristo?

* «La Festa», XVII (16), 16 aprile 1939, p. 213.

4. Essere tutto di Cristo significa questo: che tu sei della verità e che non cedi a chicchessia e per nessuna causa i diritti della verità!

Sei disposto a dare la vita perché la verità sia testimoniata? Ecco il segno preciso della tua unione con Dio: confessare la verità senza paure travestite da prudenza: *questo è vero; questo è giusto; questo non è vero; questo non è giusto.*

Ecco il cristianesimo.

L'inconciliabilità del vero col falso; del giusto con l'ingiusto. Se sei capace di questo tu sei cristiano.

5. Tu sai, fratello, che le cose che ti dico non sono cose di altri secoli e di altre civiltà: sono del nostro tempo e della nostra civiltà.

Eccoci allora, te ed io, impiegati a non piegare la bandiera della luce e dell'amore.

Ci costa il disprezzo, la vita? Non sai, forse, che il sangue è la porpora dell'evangelo?

Dunque, coraggio: la lampada dell'orazione accesa; l'olio della carità abbondante; la spada della verità e della giustizia sempre brandita contro l'errore e l'odio.

FINALITÀ DEL DIRITTO CANONICO E DI OGNI DIRITTO*

I

Quale è la struttura e la finalità dell'ordinamento giuridico canonico? Quale luce esso ci fornisce per valutare esattamente ogni altro ordinamento giuridico?

Due problemi che non interessano soltanto il settore della tecnica giuridica ma che investono le finalità ultime del mondo giuridico e si ricollegano ad una integrale concezione della vita.

II

Meditando sul cattolicesimo si scoprono i due aspetti caratteristici di esso: uno, interiore e mistico; un altro, esteriore e giuridico.

Dal primo angolo visuale si scopre tutto il mondo interiore dell'uomo: la Grazia di Cristo vi si inserisce come un seme vitale che lentamente lo sana e lo eleva: sotto l'azione di questo fermento divino l'anima umana si orienta sempre più verso la contemplazione perfetta di Dio.

È l'aspetto fondamentale del cattolicesimo; perché esso mostra, allo sguardo di chi medita, questo miracolo d'amore consistente nell'incorporazione del divino nell'umano: *divinae naturae consortes*.

III

L'altro aspetto, quello esteriore e giuridico, ci mostra la Chiesa come una società giuridicamente organizzata: essa possiede tutti gli elementi essenziali di ogni ordinamento giuridico.

Le caratteristiche strutturali di tale ordinamento sono la sua *universalità* e la sua *gerarchia*: è universale, perché abbraccia l'intero genere umano (almeno

* «Bollettino di Studium», V (5), maggio 1939, p. 6.

in potenza), è gerarchico perché questa struttura è costituita a gradi che hanno alla loro cima la suprema potestà di ordine, di magistero e di giurisdizione del Sommo Pontefice.

Questa gerarchia presenta le proprietà della vera gerarchia: cioè, essa rispetta, pur subordinandola ai gradi superiori e a quello supremo, la interna autonomia dei gradi inferiori: ogni grado è un valore che ha una vita propria ed una propria regolamentazione.

Così la gerarchia non si contrappone alla universalità: anzi, la rende giuridicamente possibile perché coordina attorno ad una suprema unità le parti di questo grande tutto che abbraccia l'intero genere umano.

IV

Orbene: tutto questo complesso di norme e di organi che formano l'ordinamento giuridico canonico è sospeso ad un fine? C'è in esso una norma base di cui tutte le altre non sono che uno sviluppo ed una ramificazione? Tutta questa tecnica giuridica – e il diritto canonico è un documento imponente della elaborazione tecnica dei giuristi! – è a servizio di una idea e di un fine? La risposta è indubbia: c'è una norma base che muove e che unifica tutto questo ampio apparato di norme e di organi: ed è la norma che comanda l'amore di Dio e l'amore degli uomini.

L'ordinamento giuridico canonico non ha altro fine: esso ramifica questa idea fondamentale per portare sino nei più minuti particolari della vita questa linfa vivificante dell'amore.

La vita giuridica della Chiesa non ha altro scopo: è questa la luce che dà chiarezza a tutto l'ordinamento.

D'altro lato, la pratica del duplice comandamento esige l'aderenza a questo ordine giuridico: perché, come abbiamo detto, ogni norma particolare è il sentiero sicuro che conduce a questa norma base nella osservanza della quale sta la grandezza e la pace dell'uomo.

V

Questa struttura universale, unitaria, gerarchica dell'ordinamento canonico e questa unica finalità a cui essa è sospesa ci aiutano ad interpretare il valore di tutti gli altri ordinamenti giuridici. A nostro avviso è questo un tema di meditazione che può portare grande luce per la soluzione dei problemi più dibattuti del mondo giuridico.

L'ordinamento giuridico canonico costituisce l'ordinamento limite, l'ordinamento esemplare, di tutti gli altri ordinamenti: e il valore di ogni ordinamento è smisurato dalla sua assimilazione a quello canonico.

Quanto più un ordinamento giuridico rispecchia in sé la struttura universale, unitaria e gerarchica di quello canonico tanto più esso vale.

Così dicasi per l'idea che deve unificare ogni ordinamento giuridico: *quella della solidarietà e della fraternità umana.*

Ogni ordinamento giuridico non può essere che a servizio di questa unica idea: questa è la sua unica norma base; tutte le altre norme hanno la funzione di ramificare sino alle estreme capillarità del caso concreto questa idea suprema di giustizia e di amore.

Ripetiamo: l'ordinamento canonico è l'ordinamento limite: tutti gli altri ordinamenti devono tendere ad esso: e devono, in diversa proporzione, rispecchiarne la struttura e la finalità.

Come l'ordinamento canonico ha per fine la partecipazione all'uomo della carità di Cristo, così gli altri ordinamenti non possono che avere un fine analogo: attuare, nei rapporti sociali, quella giusta solidarietà fra gli uomini che è il fondamento saldo della umana fraternità.

ASCOLTA FRATELLO*

I

Fratello mio, ascolta. Forse anche tu senti nel tuo animo una stanchezza profonda: è la stanchezza del dolore: quella stessa che fece esclamare al Cuore ferito di Cristo la dolorosa preghiera: Padre, perché mi hai abbandonato?

Passa la raffica distruggitrice; e in questo tristissimo inverno della vita la nostra anima ha attimi di smarrimento e di sconforto.

Che vale la fede cristiana, la dolce parola di amore, in quest'epoca di distruzione e di morte?

II

Fratello mio, per alleviare tanta pena e tanto dubbio, non ci resta che una strada: la strada silenziosa dell'orazione.

Vieni, prostriamoci insieme ai piedi del Crocifisso, vicino al Tabernacolo ove Cristo ci aspetta: sentiremo parole nuove, divine ispirazioni di bontà che ci ridaranno il conforto e la pace.

Quando tutto crolla c'è ancora una cosa che resta immobile: Cristo.

E nelle rovine accumulate dall'uomo c'è ancora posto per l'amore e la speranza di un Dio.

III

Parole nuove? Sì fratello mio! Perché è sempre nuova ed è sempre rinnovatrice la parola della bontà! Non siamo stati creati per questo? Non è questa l'essenza del messaggio cristiano? Non è questa l'ispirazione interiore che Dio co-

* «Il Carroccio», XVIII (9), settembre 1939, p. 3.

munica nei momenti di orazione e di pace? tutto è racchiuso in questa parola dolce, l'amore, dietro la quale Dio stesso traspare: perché Dio è amore e rimane in Dio chi rimane nell'amore.

IV

Fratello, hai ragione: quale terrificante contrasto fra Cristo ed il mondo! Fra l'amore e l'odio; l'umiltà e l'orgoglio; le lacrime di chi soffre e il riso di chi opprime; la mansuetudine e la violenza; fra la parola di Cristo e la parola di Satana!

Eppure, fratello mio, è proprio in questa terribile antitesi tutta la logica dell'evangelo. La nostra fede e il nostro amore sono fiori che spuntano in questa steppa bagnata di lacrime e solcata di sangue.

V

S. Agostino vide la gravità del dissidio: ricordi? Due amori fondarono due città: l'amore di Dio fino al disprezzo di sé; l'amore di sé fino al disprezzo di Dio.

Ci sono due logiche in contrasto: i loro teoremi primi si contraddicono perché il teorema di Cristo postula al primo posto, in ogni cosa, la ricerca di Dio e della giustizia di Dio: *cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia ed il resto vi sarà dato in sovrappiù*: il teorema della terra postula al primo posto il proprio vantaggio e la propria utilità.

VI

Fratello, restiamo ancorati a Cristo ed a Lui solo! Qui solamente, in questa ineffabile comunione di amore e di luce, è il nostro posto di pace, di speranza, di bene; qui solamente – ricorda bene, *solamente* – è il pascolo della vita vera.

C'È UNA SOLA LEGGE UMANA*

Siamo lieti di pubblicare la seguente lettera del Prof. Giorgio La Pira, ordinario di Diritto Romano nella R. Università di Firenze e direttore della rivista Principi. Il Prof. La Pira fu da noi interpellato sul Carroccio dello scorso settembre in merito a un articolo di Ardengo Soffici apparso su Il Popolo d'Italia del 29 settembre u. sc. In esso tra l'altro si affermava che nei rapporti fra le Nazioni «non importa da quali premesse sia partita ognuna di esse» e che «era poi naturale che storia e realtà pensassero esse a piegare, dove era necessario, le ideologie verso il concreto, a capovolgere magari i metodi, sistemi e situazioni affinché si accordassero colla necessità imprescindibile».

Caro Carroccio,

l'articolo di Soffici che tu hai girato «per competenza» a *Principi* è stato superato rapidamente dai fatti.

Non è, quindi, il caso di entrare in merito a problemi contingenti che la realtà politica di ogni giorno – con la sua rapidità fulminea – si incarica di risolvere e di superare.

Piuttosto conviene fare alcune affermazioni di principi che sfidano tutte le contingenze e che hanno la saldezza delle cose eterne.

1

La prima è questa: *ogni forma di macchiavellismo politico è cosa moralmente e politicamente cattiva.*

Non è vero quello che, purtroppo, si va insinuando da ogni parte: che, cioè, la vita dei popoli è governata da una legge diversa da quella che governa la vita degli individui: di leggi umane non ve ne è che una: *quella della solidarietà e dell'amore*; essa vale per i singoli come per i gruppi; vale per i governati come

* «Il Carroccio», XVIII (11), novembre 1939, p. 1.

per i governanti. È una legge che ha la potenza delle grandi leggi dell'essere: non può mai, senza pericolo, essere violata.

Il precetto dell'Evangelo: *cercate per primo il regno di Dio e la sua giustizia* è come la legge di gravitazione della società; non può essere infranta senza che si infranga l'organismo sociale.

Da qui il fallimento totale di ogni politica di violenza: la storia tragica che viviamo è una documentazione sanguinosa di questa verità. Il diritto è più forte della forza; la verità più forte della menzogna; la lealtà più forte dell'astuzia; la fraternità più forte della cattiveria: Dio è dominatore di Satana.

Non dico che la condotta macchiavellica di un principe non possa ottenere qualche successo transitorio; ma a prezzo di quale tirannia e di quanto dolore!

Ma la giustizia infranta reagisce: e la tirannia si spezza e l'amore risorge.

Ogni macchiavellismo tirannico e violento è fecondo solo di lagrime e di rovine.

2

Il secondo principio è questo: non si può *mai* essere solidali con coloro che professano dottrine di vita che si oppongono radicalmente alle dottrine dell'Evangelo.

Ciò si dica dei privati, come degli Stati.

Non c'è alleanza possibile fra Cristo e Satana!

Anche se vi sono interessi politici concordanti? Ma sicuro! Come vi possono essere concordanze quando c'è radicale dissenso sopra l'essenziale?

La verità è divinamente intransigente: fra l'amore e l'odio non c'è possibilità di conciliazione.

3

È tempo di gridare dai tetti queste verità prime: è tempo di spalancare tutte le finestre dell'anima umana verso gli orizzonti dell'eterno.

Noi tutti siamo stanchi di sentire parole di odio, parole di orgoglio, parole cattive di uomini cattivi.

Abbiamo bisogno di un supremo Maestro, di un Amico supremo, di una suprema Luce: Cristo.

Apriamoci con energia i sentieri del bene: Dio ci ha creato per sé; ci ha creato per il Suo regno di amore: non ci ha creato per le tristi birbonate della terra e degli uomini della terra.

Bisogna, dunque, avere il coraggio di spezzare tutti i falsi idoli: c'è una falsa metafisica della storia che guasta la mente di tanti: noi dobbiamo gridare ben forte che di metafisica della storia non conosciamo che:

- a) la metafisica di Cristo che ha pernio nell'amore e nella pace;
- b) la metafisica di Satana che ha pernio nell'odio e nella guerra.

SPIRITUALITÀ ITALICA*

I.

S. Francesco e S. Caterina da Siena; due interpretazioni originali e differenziate della vita di Cristo; due aspetti, che si integrano, della luminosa e costruttiva spiritualità italiana.

II.

L'interpretazione di S. Francesco ha un solo motivo ispiratore: la libertà nell'amore.

Bisogna spezzare ogni legame per potere tendere con tutte le forze dell'anima alla contemplazione beatificante di Dio e di Cristo.

È un teorema, il fondamentale, della santità: ma come realizzarlo? Il chiostro? L'eremo? Soluzioni parziali per lo spirito di S. Francesco: manca ancora in esse quel respiro universale di libertà e di amore che infrange tutte le barriere e che fa di tutta la creazione una sintesi totale di bontà e di luce.

Egli ha bisogno di un metodo nuovo, di una libertà più sconfinata, di una preghiera più totale, di una comprensione più universale di Dio e di Cristo.

Allora? La risposta sarà data dalla meditazione della vita di Cristo: fare come Gesù ha fatto; vivere alla lettera l'evangelo; sarà questa l'unica norma della vita di Francesco: e questa norma consisterà, perciò, nel non averne nessuna: cioè, nell'averne una sola: l'amore totale a Dio ed a Cristo e, per amore di Cristo, a tutte le creature.

Così Francesco non avrà casa, come Cristo non ne ebbe; e come Cristo andrà pellegrinando di città in città portando a tutti un solo messaggio: quello dell'amore: *pertransiit benefaciendo e sanando omnes*.

* «Vita Cristiana», XI (3), marzo 1939, pp. 284-288.

III.

La libertà nell'amore: questa dolce e divina anarchia dello spirito umano già sulla terra perfettamente unito allo Spirito di Dio! È un ideale che ha attrattive così potenti sull'anima luminosa della nostra gente: perché questa libertà santa è la negazione di ogni limite che si frappone ai più ardenti desideri di carità e di luce; è l'imitazione perfetta di Dio che senza limite alcuno si ama ed ama infinitamente.

In un'epoca come quella di Francesco – ma le epoche si rassomigliano tutte! – questa esperienza di liberazione e di amore è come una luce destinata a fuggire i limiti angusti della tirannia e dell'egoismo.

Non vale nulla in questo mondo: ciò che vale è Dio e la dolce libertà dell'uomo che di Dio si innamora e che per Iddio liberamente opera, canta e prega.

IV.

S. Caterina è un altro mondo: si direbbe che è il rovescio di S. Francesco.

Iddio si compiace di queste antitesi: bisogna equilibrare le forze; perché c'è un equilibrio delle forze spirituali come c'è un equilibrio delle forze fisiche.

La forza che pende per un verso ha da essere trattenuta da una eguale forza che pende per il verso opposto.

È il mistero della contemporanea nascita delle due più grandi correnti spirituali medioevali: la francescana e la domenicana.

S. Domenico e S. Francesco si capirono: non potevan formare un ordine solo: avevano due vocazioni diverse ma solidali; l'una ricchezza e contrappeso dell'altra.

V.

Nonostante l'analoga esperienza di amore – S. Caterina ebbe le medesime esperienze mistiche di S. Francesco –, la spiritualità di S. Caterina ha, forse, un canone unico di interpretazione: l'amore nell'ordine.

Riappaiono tutti i limiti; riappare la sublime bellezza di una gerarchia che mette in primo piano la socialità visibile della Chiesa di Cristo.

S. Caterina ha la mentalità di un condottiero; ha la mano sicura di un capitano che sa condurre vigorosamente in porto, nonostante le tempeste, la sua nave.

Parla e scrive a principi, a re, a Pontefici perché la sua inclinazione profonda è in questa direzione; è fatta per guidare; ed è provvista – Lei che Dio arricchiva dei doni della più alta contemplazione! – di tutti gli accorgimenti pratici più minuti che sono propri dei grandi condottieri.

Tutte le altre caratteristiche della sua spiritualità sono ordinate a questa, che è la predominante: ella è nata per governare; per incidere con la sua po-

tente personalità – e per incidervi in modo così radicale! – sulla divina struttura della Chiesa!

Il pontificato romano – dopo la cattività avignonese – porta inciso in sé, indelebilmente, il nome e l'amore di Caterina da Siena.

VI.

L'amore nell'ordine: altro aspetto dello spirito italico! La libertà che sembra spezzare ogni ordine è, invece, solidale con la gerarchia e con l'ordine.

Contraddizione? Forse: ma è meglio dire: equilibrio, solidarietà di profili; partecipazione all'uomo dei molteplici aspetti dell'unica perfezione di Dio.

Sentiamo prepotenti nell'anima queste due inclinazioni che sono tanta parte della grandezza nostra: la libertà e la gerarchia; amiamo spezzare ogni limite eppure ci arresta estasiati l'architettura sapiente di una gerarchia fatta di limiti che si integrano nella completezza del tutto.

C'è una ragione profonda?

Sì; è l'amore!

L'amore che infrange ogni barriera e che costituisce con sapienza tutte le barriere: due aspetti di un'unica realtà; due segni di un'unica perfezione.

PER LA PASQUA*

È un fatto: consapevolmente o no il mondo moderno ricerca nuovamente nella teologia cattolica – in Cristo! – i suoi orientamenti fondamentali di pensiero e di vita.

E questi orientamenti concernono tre problemi nei quali si esaurisce l'intera concezione della vita umana.

Il primo è questo: cosa è e cosa vale il mondo fisico, la natura? La risposta della teologia cattolica – conforme alla più alta meditazione antica e moderna – è precisa: è la prova irrefutabile della esistenza di Dio.

Vale proprio per questo: perché segna per la mente umana l'itinerario che la conduce a Dio.

Così tutto si unifica e tutto si armonizza; è una risposta piena di luce; e gli uomini ritornano ad essa come per trovarvi, dopo le fatiche dell'errore, il riposo e la pace del vero.

Filosofia e scienza, dopo incertezze e deviazioni, tornano ad ancorarsi in questo porto sicuro della teologia.

Il secondo problema concerne la società: cos'è? E che sorta di relazione e di norma esiste fra gli uomini che la costituiscono?

È l'opera dell'amore e la relazione che esiste fra gli uomini è regolata dalla norma della giustizia e da quella della carità!

La risposta della teologia cattolica – di Cristo stesso, cioè – è qui pure precisa: è come una luce che porta nel cuore dell'uomo la serenità e la gioia.

Quanto più si parla di odio, tanto più splende la bellezza dell'amore!

Gli uomini tutti solidali; tutti una famiglia sola che ha un Padre comune, Dio, un comune santificatore e salvatore, Cristo, una comune perfezione, il Paradiso.

Quanto più si acuiscono le divisioni e si inaspriscono le differenze tanto più splende la luce dell'unità e l'attrattiva del bene. *Una fides, unum baptisma!*

* «Azione Fucina», XII (11-12), 26 marzo-2 aprile 1939, p. 1.

Ed io stesso chi sono? *Templum Dei vivi*; abitacolo dell'Altissimo.

Porto Dio nel mio cuore; «se qualcuno mi amerà il Padre mio, lo amerà e verremo a Lui e faremo sosta presso di lui».

Il mondo fisico mi conduce a Dio con la ragione, il mondo sociale mi unisce a Dio con l'amore, Dio stesso mi unisce a sé con la Sua Grazia: *ut sint consummati in unum*.

Quale chiarezza di concezione, e come essa brilla nella oscurità del nostro tempo!

Tre problemi fondamentali; tre risposte precise, collegate in una pienezza di luce che rinnova la nostra vita e ci trasforma in luce – *nunc autem lux in Domino* –. Questa luce sappiamo che non viene da noi, essa si sprigiona sul mondo dal sepolcro vuoto del Redentore e si accende nell'intimità delle nostre anime all'Annunzio Angelico della Risurrezione.

In questo senso può dirsi che il miglior modo di celebrare e vivere la Pasqua del Signore è disserrare le nostre anime a questa serena inondazione di verità, che fa su tutte le visuali dello spirito la pace di Dio, e, riconciliandoci con Lui, ci riconcilia con le cose della terra e con le anime dei Fratelli. Questa interiore donazione dello spirito alla fede nella Risurrezione del Maestro opera in noi l'unificazione della virtù e delle soluzioni di tutti i problemi perché è donazione dell'anima ad una verità e ad una vita più grande di noi, infinitamente trascendente, che non conosce termine, *ille inquam lucifer qui nescit occasum*.

PIER GIORGIO FRASSATI*

4 luglio 1925: morte di Pier Giorgio Frassati.

Il grano di frumento è posto nel solco; fruttificherà certamente: bagnano la terra – rugiada fecondatrice! – le lagrime dei poveri e le lagrime dei buoni. Aveva 23 anni: la grazia di Cristo era fiorita vigorosa e luminosa in questa creatura forte come il metallo, limpida come l'alba, docile come un fanciullo.

Mi piace di lui soprattutto una cosa: la vigorosa socialità del suo mondo interiore.

Pregare, ma per amare ed operare; meditare, ma per orientare e risplendere; il cristianesimo è lievito; deve incidere su tutta la massa; deve essere posto nelle più intime strutture del corpo sociale per sostenerle; corroborarle e, se è necessario, per infrangerle e rinnovarle. Non è facile capire queste cose; trovare questi nessi ultimi che congiungono la grazia e la società; eppure l'opera rinnovatrice dell'evangelo è un'opera destinata a costruire ed a perfezionare la città di Dio, il regno di Dio, il regno del Padre, la Chiesa di Cristo.

La città terrena ha una grande molteplicità di fatiche e di lagrime: c'è ingiustizia, menzogna, oppressione, persecuzione.

Per un'anima vigorosamente cristiana la scelta non è dubbia: bisogna volgersi dalla parte di coloro che piangono, che soffrono, che patiscono oppressione e ingiustizia; è la parte verso la quale si rivolse amorevole e confortatrice la parola di Cristo!

I poveri sono evangelizzati, i ciechi vedono, gli storpi camminano, i morti risuscitano ed è annunciato l'evangelo alle anime di buona volontà.

È questo l'immenso settore umano – povero e dolorante! – che fu il solo scenario nel quale si svolse l'azione santificatrice del Signore! Se c'è preferenza essenzialmente cristiana essa è proprio per questo lato umile e dolorante dell'anima umana.

* «L'Osservatore romano», 156, 5 luglio 1939, p. 4.

Pier Giorgio non dubitò; capì che non c'era altro fondamento per costruire la propria vita spirituale; e fece dell'amore per i poveri e per gli oppressi – per tutti i poveri e per tutti gli oppressi! – la legge della sua vita sociale.

Cosa fare e come fare praticamente?

Ozanam si era posto il medesimo problema; l'aveva risolto fondando le Conferenze di San Vincenzo; l'Università diverrà un focolare operoso di amore.

Pier Giorgio non ebbe tentennamenti: i quartieri poveri di Torino gli mostreranno la realtà di quella misteriosa parola di Cristo: ebbi fame e mi deste da mangiare!

Bisogna spezzare ogni rispetto umano ed ogni ordine fittizio; se ci sono dei fratelli che soffrono bisogna recare loro una parola od un soccorso capace di consolare o di aiutare.

“Va, vendi ciò che hai, dallo ai poveri, poi vieni e seguimi”.

Il cristianesimo ha una logica che investe le radici di una vita: è esigente; richiede che si doni tutto se si vuol tutto riavere; chi perde la sua anima la salverà!

I poveri, i sofferenti, i diseredati; il laboratorio – per dir così – dei santi: perché qui fiorisce l'eroismo dell'amore; il solo eroismo umano!

I poveri non dimenticano: la bara di questa creatura buona, generosa, sorridente, avrà come fiori le lagrime di questi ultimi: giusti splenderanno come soli nel regno del Padre mio.

L'IMPERATIVO DELLA CARITÀ*

C'è bisogno di chiarezza, di luce: chi non lo sente? Siamo tutti assetati d'amore? Perché c'è una siccità così spaventosa nel mondo. Ci vuole acqua, acqua fresca, limpida, pura: acqua viva che sappia saziare questa insaziabile sete dell'anima.

Ormai tutto il resto ci stanca: soprattutto ci stanca ogni parola ed ogni gesto di cattiveria e di prepotenza: ci stanca e ci irrita l'orgoglio; ci stanca l'ingiustizia; ci stanca l'oppressione; ci stanca ogni forma di sopruso e di malvagità; siamo stanchi di tutti questi falsi valori terreni: abbiamo una sete infinita di libertà e di amore!

Dove troveremo queste fonti di acqua pura? Come fare per irrigare l'oasi della nostra anima? Gli uomini e le loro insane dottrine di terra hanno fatto fallimento: ci resta l'unica fonte, quella incorrotta dell'Evangelo.

Respiro di universalità! Cominciamo con lo spezzare tutte queste barriere che ci opprimono.

Primo principio: gli uomini sono tutti fratelli perché sono tutti creati dall'unico Dio e tutti redenti dall'unico Salvatore.

Ecco spalancate le finestre dell'anima: ecco aperte tutte le prospettive della vera universalità.

Non c'è più greco, né giudeo, né barbaro, né scita: non c'è che Cristo! Qualunque creatura umana io incontri nel mio cammino, qualunque sia il colore del suo volto, qualunque sia l'accento del suo linguaggio, qualunque sia la civiltà della quale fa parte, questa creatura, è a me legata coi vincoli di una eterna carità. Dio è Padre a lui e a me: Cristo è a me ed a lui fratello! Ecco un primo respiro di infinita libertà e di infinito amore.

Si spezzino le barriere: Cristo le ha tutte rotte le fittizie barriere dell'orgoglio: chiunque sia e qualunque nome abbia il fratello che soffre io sono tenuto a stendergli la mano, e a fargli dono della mia sostanza e, se è necessario per

* «L'Osservatore romano», 302, 26-27 dicembre 1939, p. 3 e «Studium», 6, 1940.

il suo bene, anche della mia vita. Cristo lo ha detto: nessuno ha un amore più grande di colui che dà la vita per i suoi amici. Quanta gioia nella sola affermazione di questa divina verità! Il valore della vita è nel dono di sé ai fratelli; è nell'imitare Cristo; è nell'essere come il Padre celeste che fa splendere il sole per tutti, per buoni e per cattivi; è nel misurare con larghezza: sta nel piegarsi con amore operoso verso tutte le sofferenze e nell'asciugare con cuore di fratello le lacrime della creatura che piange.

Il cristianesimo ha fatto la sua scelta nell'antitesi della vita: fra il ricco ed il povero preferisce il povero; fra il potente e il meschino preferisce il meschino: fra il persecutore ed il perseguitato si piega verso il perseguitato. Fa le parti del Padre celeste: perché la creatura che non ha il soccorso dell'uomo riceve il soccorso di Dio.

Dunque, primo punto: universalità di visione; fraternità umana; fraternità ordinata, va bene; ma universale come lo era la divina fraternità del Signore. Se una dottrina intacca questa base dell'evangelo è anticristiana: va respinta come antiumana: è cattiva: proviene da Caino: non è in nessuno modo conforme alla divina bontà di Cristo.

Questo è un punto fermo sul quale tutti siamo invitati a meditare: e non soltanto a meditare.

Secondo principio: questi fratelli non sono "isolati": l'amore che li unisce in Dio e fra di loro è organico: cioè li dispone come membra di un unico organismo, come parti di un solo corpo: quello mistico di Cristo.

San Paolo incentra sopra questa verità di fede la sua dottrina ed il suo vangelo: *multi unum sumus*.

Altro ampio respiro di libertà! Il fratello che incontro nella mia strada, chiunque sia e qualunque nome abbia e qualunque cultura possieda, è con me membro di un unico corpo mistico; io e lui siamo chiamati a compiere determinate funzioni in questo corpo mistico; io e lui ci integriamo a vicenda; io e lui integriamo, operando nell'amore e nella ragionevolezza, tutti gli altri fratelli, tutti i vicini ed i lontani; i presenti ed i passati; i presenti ed i futuri; i vivi e i morti: Tutti! Perché per il fatto solo che una creatura umana sia nata, per questo solo fatto l'integrazione si allarga e si allarga per sempre! È un nuovo apporto di bene (una nuova aggiunta di luce se la legge di Dio sarà osservata). C'è solidarietà universale nel senso più ampio della parola: solidarietà di ciascuno con tutti. Ecco la legge: ecco il senso del Corpo mistico: Cristo capo; la sua Grazia rifluisce in tutti e in ciascuno e questa grazia circola, come il sangue; si arricchisce circolando; il bene di ciascuno è il bene di tutti; ora, sempre. Ecco la divina visuale della vita: abbraccia cielo e terra; passato e presente; presente e futuro; fa convergere la città terrena verso la città celeste. Anche qui, come respirano i polmoni dell'anima nostra; aria pura; altissima montagna.

Questa è la dottrina di cui abbiamo bisogno: troppe altre, egoiste e cattive, sono come l'aria mefitica delle paludi; ci sono zanzare pericolose che danno la malattia e possono dare anche la morte.

Terzo principio: ogni creatura umana, come del resto ogni altra creatura, ha nella vita un compito da svolgere. È un operaio; e Dio stesso gli assegna l'opera da fare.

Ecco il lato più bello – seppure faticoso – dalla vita; farsi! Fare, cioè portare a maturazione il seme di amore e di luce che Dio ha depresso nel cuore e nella mente di ciascuno! La giustizia non sta solamente nel *non ledere* il fratello col quale sono solidale: sta soprattutto nello svolgere positivamente la mia opera: nello sviluppo della mia personalità interiore; nell'edificazione della casa! *Opus consumavi quod dedisti mihi ut faciam.*

Ecco l'aspetto virile e costruttivo; sono un collaboratore nella edificazione del Corpo di Cristo; anche io, nella proporzione dei miei doni, un edificatore: un libero costruttore della città di Dio.

L'amore si manifesta! Costruendo; portando nelle cose della mia fatica l'ideale di luce e di carità che brilla nel fondo dell'anima mia.

Noi abbiamo certamente nel cuore questa luce; ci sollecita amorosamente; ci spinge all'opera; e l'opera è bella, anche se faticosa; perché è opera alla quale pone mano cielo e terra. Perché è frutto di una misteriosa collaborazione: quella di Dio e dell'uomo! *"Farete le opere che faccio io"*. Ecco dunque, un altro panorama di ampio respiro: non lavoro per uccidere e per sopraffare il mio fratello; lavoro per lui quando lavoro per edificare la mia vera casa: quando lavoro illuminato dalla luce della ragione, e, più, da quella della fede: apro il solco della mia terra; ma il seme che semino darà grano per tanti; darà grano per tutti! Lavoro libero, lavoro di amore, lavoro che è bagnato del sudore e impregniato dal sacrificio.

Cosa è la santità? Questo lavoro che mentre disfa – in apparenza – la forza di chi fatica, prepara la bellezza di un'opera che non sarà perduta mai.

Il Paradiso possiede per sempre queste creazioni buone e luminose dell'uomo: le custodisce tutte: vorrei dire che esse sono parti essenziali della città di Dio: perché la luce di Dio si riflette sopra questi edifici umani fatti di armonia e di bontà.

Quarto principio: l'ordine del corpo mistico, della città di Dio, è graduato: cioè è a settori: perché gli uomini sono uniti a gruppi sempre più ampi: vanno dalla famiglia sino ai vasti confini della stirpe: gradualmente. Che significa? Significa che l'ordine umano è armonioso; ha le sue strutture: e queste strutture devono essere rispettate: sono sacre come gli individui di cui esse sono composte. Anche qui, nuovi orizzonti: la mia famiglia è sacra: Dio lo vuole: è sacra la città; è sacra la mia patria; è sacra la mia stirpe: e, per converso, è sacra la famiglia, la città, la patria, la stirpe dei miei fratelli: *Membra sumus magni corporis* (Seneca).

Ecco un disegno armonico: non sopraffazione dell'uno sull'altro, ma armonico ed amorevole collegamento dell'uno con l'altro. La manifestazione più alta dell'amore sta nel dare la propria vita per il fratello; la manifestazione più tra-

gica dell'odio sta nel togliere la vita al fratello. Estendiamo questo principio di gruppi; si può opprimere l'altrui famiglia? l'altrui città? l'altrui patria?

Noi riaffermiamo con energia: le nazioni cristiane e civili sono libere membra della città di Cristo.

Quinto principio: i quattro principali precedenti sono veri nell'ordine sovrannaturale e sono altrettanto veri nell'ordine naturale. Perché la grazia non fa che sanare ed elevare la natura: lavora come lavora la natura: nella medesima direzione: secondo le medesime leggi e le medesime vere e buone inclinazioni: il Vangelo è rivelatore anche dell'ordine naturale! Basta meditare le pagine più belle dei veri pensatori (quelli che hanno avuto e che hanno parole di luce e di bontà: gli altri sono sofisti, adulteratori del vero) – Platone, Aristotile, Seneca, Cicerone ecc. – per vedere come le luci meridiane dell'Evangelo hanno già la loro alba nella ragione sana dell'uomo!

Cinque principii, cinque fari per tutti noi. Non mettiamo mai per paura e per viltà la fiaccola sotto il moggio: teniamola alta: nessuno è più forte di chi ha come cintura di difesa le trincee inespugnabili del vero e del bene.

Preghiamo insieme Colei che è chiamata *turris fortitudinis* e che è detta *terribilis sicut castrorum acies ordinata*: la più pura e la più dolce fra le creature: Maria.

CONTRASTI*

Cristo è nato: il complesso scenario di cose e di uomini che fa da sfondo a questa nascita è un disegno che rappresenta, in sintesi, la storia dell'uomo.

+

E anzitutto: quale contrasto fra l'importanza dei grandi problemi politici connessi al censimento universale dell'impero e la nascita insignificante di questo bambino poverello che non ha trovato posto negli alberghi affollati di Betlemme!

C'è da riflettere se si pone a confronto il trono di Augusto con la povertà di questa stalla nella quale vagisce il creatore del mondo!

Illazioni? Nessuna; semplici osservazioni di contrasti: ma già in essi c'è quanto basta per un primo raffronto fra il temporale e l'eterno, fra Cristo e il mondo.

Lo scenario, gli attori e gli spettatori di questa nascita?

Anzitutto c'è la natura ricca di silenzio e di preghiera; è notte profonda.

Poi c'è una stalla; è povera ma ha la bellezza e la santità di un tabernacolo sacro. C'è Maria; Giuseppe; la verginità, la purità, l'orazione santa; il mistero di una nascita verginale; e su questo bambinello generato nell'adorazione e nell'estasi, si ferma in contemplazione lo sguardo degli angeli e dei santi.

I pastori sono venuti; sono fermi anche essi a contemplare con l'occhio dell'anima questa scena divina.

Tutto è puro; e in ogni cosa spira un soffio di purità e di luce. E gli altri? I gerarchi di Betlemme? I potenti, i ricchi, i dottori? Tutti assenti.

Certo, Betlemme è occupata in affari gravi; l'urgenza del grande avvenimento politico non consente sosta alcuna.

Chissà! Forse l'annuncio angelico non fu recato solo ai pastori; forse non pochi sentirono in quella notte sacra un richiamo forte di purità e di preghie-

* «L'Osservatore romano», 5, 6 gennaio 1939, p. 4.

ra; ma, infine, bisogna essere uomini positivi; c'è ben altro da fare che perdere il tempo nel silenzio e nell'orazione!

In propria venit et sui eum non receperunt.

Poi arrivano i magi. Storia strana questa dei magi; ai pastori l'annuncio di Cristo fu portato dagli angeli; ai magi da una stella. Muta lo strumento, ma la parola è la stessa. Parola interiore che si espande misteriosamente nelle profondità pure dell'anima. È il Maestro interiore che parla; un richiamo divino; Cristo è nato! Ecco allora con prontezza intrapresa la strada che conduce a Cristo. Ci sono difficoltà da vincere? Incertezze, fatiche? Tutto è nulla al cospetto di questo soave richiamo che invita alla ricerca e al possesso del Verbo umanato.

A Dio non si giunge senza questo dono totale della fede e della speranza!

Improvvisamente Gerusalemme si commuove: re, principi, gerarchi, dottori, tutti sovrapensiero: si apprestano, forse, ad adorare Cristo bambino? Ma c'è altro da fare che recarsi in pellegrinaggio alla culla del redentore! Ci sono problemi politici di universale portata: c'è di mezzo l'esistenza stessa del regno!

Cristo re dei Giudei? E allora Erode? Ecco, dunque, la necessità di consulti, di riunioni, di progetti; le personalità politiche e sociali più in vista sono chiamate perché diano il loro parere ed il loro consiglio intorno a questo problema che tocca le radici stesse della convivenza nazionale: si tratta, come sempre, degli interessi superiori della nazione e del popolo!

I magi hanno tradito: la gravità della situazione è chiaramente manifestata da questo tradimento; il regno di Erode e, quindi, la nazione ed il popolo sono in pericolo. A mali estremi rimedi estremi.

Come fare per eliminare alla radice questo pericolo nazionale? Il bene collettivo è superiore al bene individuale; è meglio che perisca qualche innocente anziché lasciare tutto il popolo sotto la minaccia di un pericolo generale.

Allora? Allora pazienza: siano uccisi tutti i bambini che non hanno ancora raggiunto i due anni.

Il provvedimento non è certamente privo di inconvenienti; ma, infine, vi sono esigenze sociali superiori alle quali vanno rigidamente sacrificate e la giustizia e la pietà.

Signore, quale contrasto di luce e di ombra attorno alla tua culla! Da un lato la povertà, la purità, l'innocenza, la preghiera, la bontà; dall'altra l'opulenza, la potenza, la ricchezza, l'orgoglio, l'assassinio.

E se confronto la storia della tua nascita con la storia del mio tempo e di ogni tempo resto stupito nell'osservare, o Signore, come siano sempre le stesse le parole dell'amore e quelle dell'odio.

PREMESSA*

I.

Perché questo supplemento?

Perché urge la soluzione di questo problema: *vi sono dei punti cardinali osservando i quali è possibile orientarsi con sicurezza intorno alla struttura ed alla finalità della vita?*

Vi sono, cioè, dei principî immutabili che portano, su questo problema, una luce piena e rasserenante?

È innegabile che la complessità e la disarmonia sociale e culturale del nostro tempo ha posto questo problema in primo piano: urge, perciò, il ritorno alla luce chiarificatrice dei principî. I principî sono questi: *indicarli quali sono, nella loro brevità luminosa e semplice; ecco quale vuole essere il nostro compito.*

II.

I problemi che esigono questa chiarificazione toccano l'intera concezione della vita: chi è Dio? Quale è, se ne ha una, la vocazione e la grandezza dell'uomo? Quali sono le linee architettoniche naturali della società? Vi sono, per la soluzione di questi problemi, dei principî immobili che sfuggono all'arbitrio e alla mutabilità dell'uomo?

Questi principî esistono: essi derivano da due verità, l'una all'altra correlative. La prima è questa: *Dio ha creato tutti gli esseri secondo certe leggi eterne a loro connaturali*; la seconda è questa: *la struttura, lo sviluppo e la finalità degli esseri obbediscono all'azione di certe leggi ad esse intrinseche*. Il compito dello studioso sta appunto nell'osservare gli esseri e nel rivelarne le leggi costitutive.

Orbene: queste verità valgono anche per l'uomo.

Per quanto dotato di libertà, l'uomo non si pone da sé né il fine ultimo verso il quale necessariamente tende, né le inclinazioni fondamentali che lo spia-

* «Principî», suppl. 1 a «Vita Cristiana», gennaio 1939, pp. 1-3; editoriale non firmato.

nano verso questo fine. È anche lui sotto l'azione di certe leggi naturali che reggono la sua struttura, il suo sviluppo e la sua finalità.

Ciò importa due precisi atteggiamenti di pensiero; per un verso, quello propriamente filosofico e teologico, significa innestarsi nella grande corrente di pensiero cristiano che, mettendo a profitto gli immensi apporti della meditazione greca (specie Platone ed Aristotile) e latina, è stata generata dalla meditazione ispirata dei Padri e dei Dottori della Chiesa (S. Agostino e S. Tommaso in ispecie): essa, nonostante tutto, è pur sempre il fermento vitale della più alta meditazione moderna.

Per altro verso, quello sociale e giuridico, significa riallacciarsi alle più sane correnti giusnaturaliste che, esse pure derivate dalla meditazione dei greci e dei romani, sono giunte, purificate e perfezionate dal pensiero dei Padri e dei Dottori, sino alla soglia del nostro tempo.

III.

L'universo intiero non s'è fatto da sé e non pende dall'arbitrio del caso; è retto da leggi naturali, riflesso di quelle eterne, che ne disegnano la struttura, ne dirigono il movimento, ne determinano il fine.

Così dicasi del mondo sociale umano; esso non pende, nonostante la libertà di cui l'uomo è dotato, dall'arbitrio dell'uomo: vi è anche in esso una legge naturale primigenia, partecipazione di quella eterna di Dio, che ne disegna la struttura, ne dirige il movimento ne determina il fine.

Da ciò una conseguenza: l'azione umana, per quanto cavata dalla libera determinazione della volontà, trova già tracciato il suo itinerario: la struttura giuridica e politica della società non pende dall'arbitrio del legislatore né dall'arbitrio del politico: ha una causa esemplare superiore che deriva, pel tramite della legge naturale, dalla legge eterna di Dio.

IV.

Programma arduo? Certo; richiederebbe una capacità di meditazione e di preparazione che noi non possediamo. Ma non importa; già nel tracciare il disegno del nostro lavoro c'è un desiderio di luce e di bene che il Signore vorrà certamente benedire.

Egli sa che noi cerchiamo solamente la Sapienza e, quindi, Lui dal quale ogni verità ed ogni sapienza derivano.

E perché questa benedizione scenda copiosa nelle nostre menti e nei nostri cuori noi ci affidiamo ad una triplice potente intercessione: quella dolce e consolatrice Maria, Madre della Sapienza e Madre nostra; quella del patriarca S. Giuseppe, modello di contemplazione e di raccoglimento; quella di S. Tommaso di Aquino, giustamente onorato col titolo: *Speculum veritatis*.

VALORE DELLA PERSONA UMANA*

I.

Quale è il valore della persona umana? Quale è il posto che essa occupa nel mondo e nella società?

Si tratta di problemi che tornano ad occupare, e fondatamente, la meditazione di molti: perché la loro soluzione ha profonde ripercussioni sulla struttura politica della società contemporanea e sulla concezione totale della vita umana.

II.

Quando diciamo personalità diciamo due cose (due aspetti di una medesima realtà: 1) che un essere è fornito di facoltà spirituali (intelletto e volontà) [I, 29, 1]¹; 2) che questo essere è in movimento, in divenire; cioè, che esso tende, come ogni movimento, a descrivere una certa traiettoria e a raggiungere un certo termine.

La volontà umana, infatti, è per definizione un moto interiore [1,2^{ac}, 8,1; 1,2^{ac}, 6,1] che sotto la spinta di un impulso iniziale esterno [1,2^{ac}, 6,1, 1^m; 1,2^{ac}, 9,4] muove sé stessa [1,2^{ac}, 9,3] e con sé stessa tutte le potenze dell'uomo [1,2^{ac}, 9,1] per la ricerca, il raggiungimento ed il possesso di un fine che le è connaturale [1,2^{ac}, 2,8]. ἔστι δ' ἡμῶν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις (Aristotile).

III.

Ogni movimento va considerato da due angoli visuali: 1) da quello del soggetto che si muove verso un punto (il suo oggetto, il suo fine); 2) da quello

* «Principi», suppl. 1 a «Vita Cristiana», gennaio 1939, pp. 5-11.

¹ *Rationalis naturae individua substantia*, come giustamente definisce Boezio. Le citazioni in parentesi quadre si riferiscono alla *Summa Theologica* di S. Tommaso.

del punto (oggetto, fine) che attrae a sé il soggetto. Visto sotto questo duplice profilo il moto volitivo appare regolato da quattro leggi, due a due correlative. Le prime due concernono la volontà in quanto si muove verso il suo oggetto (e questo può essere o l'oggetto totale, il fine ultimo, verso cui per necessità intrinseca la volontà si muove o un oggetto particolare verso cui la volontà, in cerca del suo fine supremo, liberamente si muove); le altre due concernono l'oggetto (universale o particolare) in quanto muove la volontà esercitando su di essa una forza di attrazione.

IV.

La prima legge – che risponde a questo problema: da dove nasce il primo atto dal quale ha inizio il moto volitivo? – è questa: *il moto volitivo nel suo primo atto* [I, 2^{ac}, 9,4] *è un moto necessario; un moto, cioè, che non ha in sé la sua causa; e questa causa è Dio* [1.2^{ac}, 9,4; 1.2^{ac} 9.6: 1.2^{ac}, 10,1; 1,2^{ac}, 10,4; 1, 105, 4].

La volontà non s'è fatta da sé: riceve da un impulso creativo esterno il suo primo atto e la tendenza intrinseca al suo ultimo fine: nel ricercare, raggiungere e possedere questo fine sta lo scopo del suo movimento e il compimento della sua perfezione. L'uomo vuole: e vuole qualche cosa di cui porta in sé un insopprimibile desiderio.

La seconda legge – che risponde a questo problema: dove hanno origine gli atti volitivi successivi a quello iniziale? – è questa: *il moto volitivo negli atti successivi al primo è un moto libero; un moto, cioè, causato dalla libera determinazione della volontà* [1,2^{ac}, 9,4, 1^m; 1.83. 1; 1,2^{ac}, 13,6].

La volontà si determina liberamente in vista degli oggetti particolari².

Sceglie indifferentemente questa o quella cosa: si ferma a questa o quella creatura; ma in questa libera scelta non è mai assente l'azione del primo impulso: nelle cose che sceglie essa cerca sempre di saziare quel fondamentale desiderio che è la molla intrinseca primitiva di tutti i suoi atti³.

Le due leggi e i due movimenti – quello iniziale, necessario; quello successivo, libero – sono collegati. Perché i casi sono due: o il movimento libero successivo è conforme a quello necessario iniziale (quando la volontà ordina al fine ultimo la scelta dei fini particolari) e allora il primo è prosecuzione del secondo: o questa conformità manca; in questo secondo caso, però, il movimento libero

² La differenza fra questi due moti della volontà è già nettamente individuata da Aristotile: il volere, egli dice, è necessitato dal suo fine ultimo (che è il bene per sé ossia l'ordine delle cose); la elezione dei fini particolari è libera (cfr. ΠΙΛΤ, *Aristotile*, p. 264 e sgg.): il principio dell'agire è in noi *ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν*. L'uomo è padre delle sue azioni come è padre dei suoi figli. *γεννητηντων πραξεων ὡσπερ καὶ τέκνων*.

³ Tutta la meditazione di Blondel – opera incomparabilmente profonda – verte appunto su questo *primo impulso*, su questa *molla primitiva* della volontà: dove è condotto l'uomo sotto l'azione di questo impulso primitivo? Ecco il problema centrale del pensiero blondelliano.

non elimina per nulla quello necessario: quest'ultimo, anzi, risulta rafforzato. La forza primigenia, infatti, trae dal contrasto maggiore potenza: essa continua con maggiore energia ad esercitare inflessibilmente il suo primato [1,2^{ac}, 93,6].

Questa contrapposizione non elimina, ma potenzia la forza attrattiva che Dio esercita sulla volontà da lui creata.

V.

A queste due leggi che concernono la volontà in quanto si muove verso i suoi oggetti, corrispondono altre due leggi che considerano la volontà in quanto è mossa da essi. La prima – che risponde a questo problema: in che modo la volontà viene mossa dal suo oggetto universale verso il quale essa tende intrinsecamente? – è questa: il fine ultimo, Dio, oggetto universale della volontà [1,2^{ac}. 2.8], pur lasciando alla volontà libertà di scelta circa i fini particolari, esercita su di essa una attrazione necessitante.

La volontà umana è necessariamente mossa dal desiderio di qualche cosa nel possesso del quale sta la sua perfezione ed il suo riposo [1,2^{ac}, 10,1; 1,2^{ac}, 1,8; 1, 105, 4], Il desiderio di Dio – dice Aristotile – è la spinta interiore che muove tutte le cose: Dio, primo motore, le attira a sé con la sua bellezza e col suo amore κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον κινούμενον δὲ τᾶλλα κινεῖ⁴.

Il desiderio di Dio è l'unico radicale desiderio dell'uomo [1,2^{ac}, 2,8].

La seconda legge – che risponde al problema: in che modo tutti gli altri oggetti particolari muovono la volontà? – è questa: tutti gli altri fini particolari esercitano sulla volontà una attrazione non necessitante [1,2^{ac}, 10,2]. La volontà non è mossa in modo necessario da nessuno dei suoi oggetti particolari.

Essa può indifferentemente aderire o non aderire all'attrazione di questo o di quel fine particolare; per quanto forte, tale attrazione non necessita mai l'atto volitivo il quale, perciò, resta nel pieno dominio della volontà [1, 83, 1] corroborata dalla grazia [1, 2^{ac}, 109, 2].

Anche qui il collegamento fra le due leggi e le due attrazioni è perfetto.

L'attrazione che esercitano gli oggetti particolari sulla volontà è sempre necessariamente collegata all'attrazione che su di essa esercita Dio.

Perché o questa attrazione particolare è conforme a quella universale (quando l'oggetto particolare è ordinato a Dio) e allora l'una è funzione dell'altra; o vi è contrasto fra le due attrazioni e allora la percezione sempre dolorosa [1, 2^{ac},

⁴ Questa attrazione costituisce il fondamento della fisica e della metafisica aristotelica: essa è il principio di ogni cosa: ἐκτοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. Questo motivo del desiderio di Dio, spinta universale del creato, verrà ripreso da Plotino e posto a fondamento della sua mistica. Ma quanta luce proietta sopra queste verità intraviste dalla ragione la parola rivelatrice di Cristo: trarrò tutto a me! E S. Paolo sente il gemito di tutte le creature che sospirano l'incarnazione del verbo: *omnis creatura ingemiscit*.

93, 6] di questo contrasto è un indice che l'attrazione primigenia esercita inflessibilmente sull'altra il suo primato.

Anche apparentemente contraddetta nel caso singolo, essa sta immobilmente col rigore ed il potere di una legge [1, 2^{ae}, 95.6].

VI.

Ma sorge un problema: quale è il rapporto che esiste fra il fine ultimo ed i fini particolari verso i quali si muove la volontà?

Il rapporto è costituito da ciò che *i fini particolari, disposti secondo la gerarchia del loro valore, costituiscono il normale itinerario che la volontà deve percorrere per giungere al possesso del fine ultimo* [1, 2^{ae}, 2, 8, 1^m].

Non si giunge, normalmente, a Dio invisibile senza attraversare e trascendere la scala gerarchica delle creature visibili [1, 88, 3]. È questa la ragione per cui la forza di attrazione, che è attributo esclusivo della causa creatrice, viene da Dio partecipata, sia pure in modo non necessitante, ai fini particolari: aderendo, infatti, *ordinatamente*, alle sollecitazioni dei fini particolari la volontà aderisce all'attrattiva del fine ultimo e si muove con ciò verso di esso.

VII.

E infine, un approfondimento ulteriore: cosa cerca l'uomo tendendo verso Dio e mettendo a profitto, per questa sua tendenza, tutti i valori creati?

Egli cerca l'idea eterna che Dio ha avuto di lui nel crearlo [I, 103, 2, ad 2^m].

La perfezione dell'uomo sta nel tendere – aderendo all'attrazione che lo sollecita – verso questa idea divina sua causa esemplare [1, 103, 2, ad 2^m].

VIII.

Con ciò si rendono chiari i problemi posti all'inizio di questa ricerca.

Il valore della persona umana è costituito dal suo essere spirituale che viene da Dio e che tende intrinsecamente a Dio [1, 2^{ae}, 2, 8, 1^m]. Il posto che la persona umana occupa nella creazione e nella società è, esso pure, definito dal fine a cui la persona tende.

Tutti i valori creati, compresi quelli sociali [1, 2^{ae}, 21, 4, 3^m] *hanno per l'uomo funzione di mezzo* [1, 2^{ae}, 2, 8, 2^m]; costituiscono quella scala gerarchica di valori che egli deve normalmente percorrere per giungere al suo ultimo fine; sono l'itinerario al termine e al di là del quale c'è il riposo e la perfezione: Dio raggiunto e posseduto per sempre [1, 2^{ae}, 2, 8].

PREMESSA*

I.

Gli studi contenuti in questo secondo numero gravitano tutto attorno ad un principio fondamentale: quello dell'ordine e della socialità così nel mondo fisico come in quello spirituale umano.

L'ordine, dice S. Tommaso, richiede due elementi: la distinzione delle cose che sono fra di loro ordinate; la unificazione di questi distinti nel tutto.

Ordo duo requirit scilicet ordinatum distinctionem et communicantiam distinctorum ad totum [Met. XII, 12, 2637].

La fecondità di questo principio in ogni settore dell'attività umana – tanto speculativo che pratico – è immensa.

Ogni creatura, per il fatto solo, che è, ha un compito ben precisato nella creazione. Quale argomento di meditazione e quale fonte di luce, di umiltà e di amore!

II.

Chi siamo noi uomini? Creature isolate? Creature le une alle altre nemiche? Ci risponde la ragione umana: siamo creature le une alle altre ordinate – *membra sumus magni corporis* – le une alle altre amiche – *homo homini amicus* –; e su questa luce della ragione si proietta quella più certa della fede.

Chi siamo? Membra vive di un unico corpo mistico: Cristo. Perché siamo? Per esercitare ciascuno la propria distinta ma ordinata ed armonica vocazione di verità e di amore.

III.

Quanta luce da queste verità prime! Esse ci indicano che il presupposto della vita sociale – e, quindi, il fondamento della giustizia e dell'amore – sta nel-

* «Principi», suppl. 2 a «Vita Cristiana», febbraio 1939, pp. 25-27; editoriale non firmato.

la comprensione dei compiti diversi che Dio ha assegnato a ciascuno: *multae mansiones in domo Patris mei!*

Se affermo che ho una missione da svolgere nel mondo non devo dimenticare che un'altra missione, coordinata e non inferiore moralmente alla mia, ha da svolgere il fratello che mi sta vicino!

È questa la base di roccia sopra la quale può poggiare senza tema di rovina l'edificio sociale umano.

IV.

Edificio immaginario? No; è il solo reale.

Le sue linee, è vero, sono spesse volte nascoste dietro il velo del peccato e dell'odio; ma di tratto in tratto, come per un miracolo di luce, esse riappaiono semplici e luminose alla mente ed al Cuore dell'uomo.

E allora noi siamo consolati e come abbagliati per tanta luce e per tanto amore.

Cos'è allora la città terrena? Un riflesso e una preparazione della città celeste!

V.

Queste linee solidali e universali della società umana sono apparse a tutti gli uomini pochi giorni or sono: la morte del Padre comune dei credenti e degli uomini ci ha tutti richiamati a quest'unica verità: non c'è nel mondo, pur con le sue distinzioni, che una sola e grande famiglia che ha Dio per Padre, Cristo per mediatore, il Paradiso per sua ultima perfezione!

SOCIALITÀ DELLA PERSONA UMANA*

I.

Cosa si intende quando si dice che la persona umana è sociale?

E quali sono i rapporti naturali che esistono reciprocamente tra la società e la persona umana?

Problemi, come si vede, di fondamentale importanza: la soluzione di essi incide sulla struttura politica e giuridica dell'edificio sociale: perché quest'edificio non è saldamente costruito se poggia sopra fondamenti diversi da quelli posti dalla natura stessa dell'uomo.

II.

Per illuminare la nostra ricerca bisogna partire da un grande principio: *quello della analogia fra la struttura del mondo fisico e quella del mondo spirituale* [I, 13, 5].

La realtà fisica, visibile, e quella spirituale, invisibile, sono costruite in modo analogo; perciò le leggi che valgono per l'una possono essere analogicamente estese anche all'altra.

Il mondo fisico è infatti destinato a manifestare alla mente umana quello spirituale: le stesse invisibili perfezioni di Dio, come dice San Paolo (Rom. I, 20), vengono rese visibili mediante le perfezioni delle cose create [I, 13, 1; I, 4, 2; I, 13, 5].

Ciò che si trova nel mondo fisico di ordinato, di sapiente, di bello, si ritrova nel mondo spirituale.

Si ritrova anzi in modo tanto più perfetto quanto più si sale nella scala dello spirituale: l'uomo, gli angeli, Dio [I, 4, 2].

* «Principi», suppl. 2 a «Vita Cristiana», febbraio 1939, pp. 28-35.

III.

Orbene: il mondo fisico è retto da una legge fondamentale: *quella della solidarietà organica e gerarchica fra tutti gli esseri* [I, 48, 2; I, 47, 1; I, 47, 2. 3^m; I, 11, 3; I, 21, 1, 3^m].

Tutti gli esseri sono, dunque, ordinati ad unità [I, 11. 3]; sono parti gerarchicamente disposte di un tutto solidale [I, 21, 1, 3^m]. Da ciò una conseguenza: il fine a cui tende intrinsecamente ogni essere è ordinato ad armonizzarsi col fine a cui tendono tutti gli altri [I, 21, 1, 3^m]; e tutti questi fini, particolare e universale, sono sospesi ed ordinati ad un fine supremo nel quale trovano la loro causa prima e la loro ultima perfezione: Dio [I, 21, 1, 3^m; I, II, 1, 8; I, 44, 4]. Tutto ciò è palese; lo testimonia l'esperienza volgare e quella scientifica; le linee architettoniche del mondo fisico manifestano ordine, armonia, unità [I, 11, 3; I, 2, 3; I. 48, 3; I, 21, 1. 3^m]. Si capisce; tanto di ordine, di armonia, di unità, quanto ne possono sostenere esseri che non sono l'Essere (Dio) – nel quale solamente l'ordine, l'armonia, l'unità sono perfette [I, 11, 4] – e che sono, perché materiali, abbastanza in basso nella scala ascensionale degli esseri creati [I, 49, 2; I, 23, 5, 3^m; Met. XII, 12]. Ma, ripetiamo, c'è ordine e c'è armonia: e si resta sempre incantati quando si osserva il cielo stellato o il miracolo del seme che si trasforma in pianta, ed in spiga.

Ognuno degli esseri che cadono sotto i nostri sensi ha una struttura fatta per armonizzarsi con tutto il resto [I, 61, 3; I, 47, 3; I, 21, 1, 3^m; I, 11, 3]: a ciascuno è assegnata una parte nel magnifico concerto solidale dell'universo.

Diceva benissimo Leibnitz: c'è per ogni essere una ragione sufficiente costituita dalla sua ordinazione a tutti gli altri (armonia prestabilita): se potessimo analizzare totalmente – e questo non è possibile che a Dio creatore! – un solo essere noi scopriremmo i rapporti che lo legano all'intero universo; vedremmo così l'universo come da un angolo visuale e come in iscorcio.

Faremmo come l'archeologo che dal frammento di un arco intuisce la struttura dell'arco intero.

IV.

Da questa legge dell'armonia e della naturale socialità e solidarietà degli esseri derivano tutte le leggi che regolano lo sviluppo di ciascun essere.

C'è nel mondo fisico un sistema perfetto di integrazioni: l'analisi dello studioso per quanto approfondita al massimo ha limiti sempre angusti: per essere esauriente dovrebbe potere scoprire i rapporti che legano ogni cosa a tutte le altre; *si vedrebbe allora attraverso quale sapiente sistema di integrazioni, di attrazioni e di proporzioni viene realizzato l'armonico sviluppo di ciascuno e di tutti.*

Ma anche nei limiti in cui l'osservazione scientifica è necessariamente contenuta, l'esistenza di questo magistero sapiente che regge l'architettura del cre-

ato – nel tutto ed in ogni sua parte – splende agli occhi dello scienziato, come a quello del volgo, con l'imponenza delle sue infinite testimonianze.

V.

C'è, dunque, nel mondo fisico ordine e finalità: esse si manifestano in una triplice maniera; 1) come ordine e finalità intrinseci a ciascun essere [I, 21, 1, 3^m] (il seme è ordinato anzitutto alla pianta, al fiore, al frutto); 2) come ordine e finalità relativi al complesso armonico di tutti gli esseri (ciascun essere ha un posto ed una funzione determinati nell'universo [I, 21, 1, 3^m]); 3) come ordine e finalità di ogni singolo essere e di tutti gli esseri relativamente ad un fine supremo dal quale ogni altro fine deriva e nel quale ogni essere trova la sua ragione di esistenza e la sua perfezione ultima: Dio [I, 47, 3; I, 61, 3; I, 21, 1, 3ⁿ]. Anche quest'ultimo aspetto dell'ordine e della finalità è chiaramente testimoniato; perché l'ordine intrinseco di ciascun essere e l'ordine armonico di tutti gli esseri postulano una causa prima dalla quale derivano ed alla quale, perciò, necessariamente tendono [I, 2, 3; I, 103, 1].

VI.

Il mondo spirituale – quello umano ed angelico – ha una struttura analoga ed è retto da leggi analoghe [I, 23, 5, 3^m; I, 61, 3; I, 61, 4; I, 108 segg.].

L'esistenza della libertà negli esseri spirituali non modifica in nulla le linee fondamentali del disegno creativo. Uomini ed angeli possiedono una natura determinata, soggetta a leggi determinate [I, 82, 1; I, II, 93, 6].

L'esistenza della ragione e della libertà ha solo questo effetto: rende l'uomo e l'angelo consapevoli e operatori del loro fine; trasformano in volontaria la tendenza necessaria verso Dio.

Orbene: nello studio precedente (Principi, I) abbiamo veduto che la legge fondamentale della personalità umana è, appunto, *la legge di tendenza intrinseca e di intrinseca attrazione verso Dio*.

Ora soggiungiamo: gli uomini pervengono al loro fine ultimo esercitando un'altra legge che è essenzialmente legata alla prima e che, perciò, è essa pure costitutiva della loro natura: *quella della solidarietà* [I, II, 21, 3 et 3^m] *organica e gerarchica* [I, 96, 3; 96, 4; C. g. III, 78; 81] *di tutto il genere umano* [I, 23, 5, 3^m; I, II, 81, 1; II, II, 108, 4, 1^m].

Tutti gli esseri spirituali, come quelli fisici, sono ordinati ad unità [I, 61, 3]; sono parti gerarchicamente disposte [C. g. III, 83] di un tutto solidale e armonico [I, 21, 1, 3^m]. Da ciò qui pure una conseguenza: il fine (la vocazione, cioè) a cui tende intrinsecamente ogni essere spirituale è ordinato ad armonizzarsi con quello a cui tendono tutti gli altri [C. g. III, 81] e tutti questi fini sono a loro volta ordinati ad un fine supremo al quale è sospesa la creazione intera: Dio [I, 47, 3].

VII.

L'esistenza di questa legge di solidarietà umana trae essa pure conferma, nonostante ogni contraria apparenza, dall'esperienza della vita sociale.

Ogni uomo ha bisogno di tutti e tutti hanno bisogno di ciascuno: quando diciamo bisogno non intendiamo riferirci soltanto al bisogno materiale: intendiamo riferirci soprattutto al bisogno spirituale.

Ogni uomo possiede qualche elemento spirituale che serve ad integrare la personalità di tutti gli altri. Ciascuno è debitore di tutti, tutti sono debitori di ciascuno.

C'è, dunque, una relazione intrinseca di ciascuno a tutti [C. g. II. 81. 1: C. g. III, 81], come in una sinfonia una nota è in relazione con tutte le altre. *È questa la legge dell'integrazione che genera e presiede la società umana* [C. g. III, 128; T, 96, 3 e 4],

Ogni uomo partecipando alla vita sociale secondo la propria azione integra il corpo sociale e ne è, di riflesso, integrato [C. g. II. 21, 3].

La vita sociale, infatti, è costituita da un processo di integrazioni sempre più ampio mediante le quali ogni uomo venendo a contatto con gli altri sviluppa sempre più la sua personalità ed esercita sempre più efficacemente quella funzione spirituale che è a lui predeterminata nel corpo sociale.

VIII.

Tutto ciò appare chiaramente appena si ponga mente al processo di fondazione della famiglia e dei successivi aggruppamenti sociali.

Il fondamento primo di questo processo sta nella intrinseca reciproca ordinazione dell'uomo e della donna [I, 92. 1 segg.]: la loro unione costituisce la prima grande integrazione e la prima manifestazione di solidarietà e di gerarchia sociale [I, 92, 1, 2^m; C. g. III, 81].

Ma questa prima integrazione non sazia l'intrinseca tendenza dell'uomo a trovare una integrazione più vasta ed una più vasta solidarietà (egli è per natura solidale con tutti): la famiglia si amplifica coi figli e con le discendenze; si costituiscono le genti, le città, le nazioni. E tuttavia questa integrazione e questa solidarietà non hanno ancora raggiunto il loro limite estremo; si fermano soltanto quando la serie delle integrazioni si esaurisce con l'esaurirsi del genere umano: allora non resta che l'integrazione suprema: quella che viene dal possesso finale di Dio [C. g. III, 63].

IX.

Solo così si rende chiaro il senso profondo della definizione che include la socialità nel concetto di uomo [C. g. III, 128].

Nel disegno creativo ogni essere spirituale, come ogni essere in genere [I, 61, 3 e 4], è sempre una parte che ha riferimento ad un tutto [I, 21, 1, 3^m; I, 11, 3]. È una nota di una sinfonia precostituita; una linea di una architettura predeterminata. La fatica e la grandezza dell'uomo sta appunto nel cercare e nell'esercitare la funzione spirituale che è a lui assegnata nel grande concerto dell'armonia sociale.

Solo così, infatti, ciascun uomo raggiunge la propria perfezione terrena che è premessa e condizione di quella celeste.

Se potessimo analizzare totalmente l'anima umana, se potessimo, cioè, scoprirne la struttura intera noi vedremmo che essa ha realmente relazione con tutte le altre; e da questo angolo visuale vedremmo, come in iscorcio, tutta quanta la società umana.

E vedremmo qui pure, come nel mondo fisico, attraverso quale sapiente sistema di integrazioni, di attrazioni e di proporzioni viene realizzato nella società – nonostante le deviazioni della libertà umana! – l'armonico sviluppo di ciascuno e di tutti.

X.

Analizzando, quindi, il primo impulso dal quale origina il moto volitivo [I, II, 9, 4] troviamo che quella medesima inclinazione che spinge internamente la volontà verso il possesso di Dio, la spinge pure verso il corpo sociale: anzi la ricerca, il ritrovamento e l'esercizio della propria funzione spirituale nella società costituisce una tappa obbligata nell'itinerario che conduce a Dio.

La ragione di ciò è chiara quando ci si ponga dal punto di vista del disegno creativo di Dio: creando un uomo, e destinandolo a Sé, Dio lo destina con ciò stesso ad assolvere un compito determinato nella società; lo crea quindi ponendolo intrinsecamente in relazione con tutti gli altri [C. g. III. 78. 81; I. 21, 1, 3^m]. Ecco perché con una medesima attrazione e con una medesima inclinazione la volontà umana è mossa intrinsecamente verso Dio, sommo bene e perfezione ultima della creatura, e verso gli altri [I, 47, 3].

XI.

I problemi posti all'inizio di questa ricerca hanno, dunque, una soluzione precisa.

1) La persona umana è per definizione sociale: in virtù del medesimo primitivo impulso interiore essa è, infatti, contemporaneamente ed in modo gerarchico ed armonico ordinata a sé stessa, agli altri, a Dio [I, 21, I, 3^m].

2) La società verso cui la persona umana tende include ordinatamente – in modo cioè graduale, partendo dalla famiglia ed attraversando la città, la nazione, la stirpe – l'universo genere umano.

3) La società, anche in questa sua estensione universale, ha per la persona umana funzione di fine prossimo, non di fine ultimo: raggiungendo nella vita sociale il suo fine prossimo (cioè la propria intrinseca vocazione) l'uomo si pre-dispone a raggiungere quello ultimo (il possesso di Dio).

4) Da questa posizione in cui si trovano naturalmente persona e società derivano per l'una e per l'altra obbligazioni precise.

La persona deve alla società il suo contributo di integrazione: deve cioè svolgere quella missione sociale verso la quale essa è interiormente inclinata.

La società deve a sua volta alla persona l'integrazione necessaria perché essa possa realizzare liberamente la sua missione sociale – ordinatamente universale – e perché oltrepassando questa missione [I, II, 21, 4, 3^m; I, II, 2, 8, 2^m] essa possa trovare in Dio, suo fine supremo, l'integrazione ultima e la sua pace perfetta [I, II, 2, 8].

XII.

Sono questi i fondamenti naturali eterni sopra i quali solamente può essere costruito un edificio sociale a struttura ben salda: edificio costruito sopra la roccia!

Solo così l'uomo può essere in armonia ed in pace con sé stesso, con gli altri e con Dio.

AGGIUNTA A LA PREDETERMINAZIONE
DELLO SVILUPPO E L'UNITÀ DEGLI ORGANISMI*

La tesi del prof. Granata corrisponde a queste due verità della teologia cattolica:

1) Ogni organismo vivente è una unità [VIII Met. 1.5; I, 76, 4, 3^m, 4^m]: quest'unità ha nella forma a lei propria la sua causa [*ib. omnis forma est actus et per consequens est ratio unitatis qua aliquid est unum*].

Da ciò deriva che struttura e finalità di ogni organismo vivente sono predefinite; perciò lo sviluppo di un organismo non consiste in altro che nella esecuzione graduale [I, 119, 2] di un disegno preconstituito che ha fuori dell'organismo stesso il suo primo autore [I, 15, 2].

2) Questo *principium activum* (la forma) che dà unità all'organismo vivente ha la sua causa primaria in Dio [I, 15, 2]: *in prima autem rerum institutione principium activum fuit Verbum Dei, quod de materia elementi produxit animalia* [I, 71, 1^m].

Il mondo dei viventi, come l'universo intero, non è quindi la risultante casuale di azioni e di reazioni [I, 22, 2; I, 15, 2] ma l'esecuzione, nel suo complesso perfetta [I, 48, 2], del disegno creativo di Dio [I, 44, 3; I, 3, 1; Met XII, 12, 2631].

Omnia quae habent quocumque modo esse ordinata sunt a Deo in finem [I, 22, 2]: tutte le cose che sono, comunque siano, sono da Dio ordinate ad un fine.

* «Principi», suppl. 2 a «Vita Cristiana», 1939, p. 40.

PREMESSA*

I.

I principî hanno una fecondità immensa; sono come una sorgente; si svolgono armonicamente; le verità che essi generano sono razionalmente le une alle altre collegate; formano un sistema nel quale si intrecciano la luce del vero, l'attrattiva del buono e il fulgore del bello.

II.

Il primo principio sul quale abbiamo fondato la nostra meditazione possiede una grande ricchezza di sviluppi.

Abbiamo detto: *la radice della personalità umana è nel desiderio intellettuale di Dio* (Principî, 1).

Il primo moto della volontà umana ed il primo fulgore dell'intelligenza umana sono costituiti da un palpito di desiderio che spinge la creatura verso il Creatore. Chi dice vita in genere e vita spirituale in specie dice necessariamente un movimento che riceve il suo primo impulso da Dio e che, perciò, tende intrinsecamente a Dio.

In ciò che vuole, anche nelle sue deviazioni, la volontà profonda dell'uomo non vuole che una sola cosa: Dio.

III.

Il secondo principio (Principî, 2) – *ogni uomo è ordinatamente armonizzato con tutti gli altri* – risulta, ad una analisi approfondita, già contenuto nel primo.

* «Principî», suppl. 3 a «Vita Cristiana», marzo 1939, pp. 49-51; editoriale non firmato.

La tendenza dell'uomo verso Dio non è tendenza isolata: è solidale con la tendenza di tutta la creazione; è, in specie, solidale con la tendenza armonizzata di tutti gli uomini.

IV.

Alla luce di questi due principî si comprende il valore di alcune azioni prospettate in questo terzo fascicolo di Principî.

1) *Gli uomini sono eguali.*

È una verità che riempie l'animo di gioia: eco della parola di Cristo: *voi tutti siete fratelli* (Matt. 23,8).

Perché fratelli? Perché abbiamo Dio per Padre e Dio per termine del nostro comune cammino!

Tutti fratelli? *Tutti, senza distinzione alcuna*: perché in tutti il medesimo palpito di carità che fa levare gli occhi al Cielo e pronunciare ad ogni cuore e ad ogni labbro la comune parola speranza e di gioia: Dio!

2) *Gli uomini sono diseguali.*

Diseguali come le pietre di un edificio: diseguali come le note di una sinfonia; diseguali come sono diseguali gli angeli; perché lo splendore della creazione tragga da queste disequaglianze di conoscenza e di amore riflessi più vivi di bellezza e di perfezione.

3) *Fra gli uomini c'è una gerarchia.*

È una gerarchia i cui gradi sono definiti dalla intensità di desiderio con cui gli uomini tendono al loro fine supremo.

Gerarchia di valori intrinseci, perciò; riflesso, sia pure iniziale, di quella gerarchia celeste che attribuisce mansioni diverse nella casa del Padre: *multae mansiones in domo Patris mei* (S. Giov. 14, 2)!

V.

Come è riposante questa visione di bellezza e di pace!

Non è vero che la misura dei valori umani siano la materia, la forza fisica, il sangue e la carne: è la forma e lo spirito; anzi, è Dio stesso! *Qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri sed ex Deo nati sunt* (S. Giov. I, 13-15).

E chi dice spirito e chi dice Dio dice gli attributi dello spirito e di Dio: l'intelligenza, la giustizia, la pace, l'ordine e, *soprattutto, la comprensione e l'amore: Deus caritas est* (S. Giov. ep. I, 4, 16).

EGUAGLIANZA, DISEGUAGLIANZA E GERARCHIA FRA GLI UOMINI*

I.

Il problema della socialità della persona umana ne suscita altri che hanno una viva eco nella cultura e nella prassi del nostro tempo; sono i problemi che concernono l'eguaglianza, la diseguaglianza e gerarchia fra gli uomini.

II.

I due studi precedenti (Principî 1, 2) hanno posto in luce i due principî fondamentali – gerarchicamente ordinati – sopra i quali poggia l'edificio della personalità umana. Cioè:

1) *l'uomo è intrinsecamente ordinato a Dio*: vi tende con il moto necessario e convergente di tutte le sue potenze (Principî, 1).

2) *Ogni uomo è intrinsecamente ordinato ad armonizzarsi con tutti gli altri* (Principî, 2).

Il secondo principio dipende dal primo.

Faremo in altro studio l'analisi delle ragioni di questa dipendenza: nello studio presente dobbiamo meglio lumeggiare alcuni problemi che sono relativi al secondo principio.

III.

Il primo problema concerne la natura degli uomini: più precisamente la loro eguaglianza e la loro diseguaglianza.

Gli uomini sono eguali? La risposta, convalidata dall'esperienza, è positiva: gli uomini, nonostante le loro ineguaglianze individuali, sono eguali per-

* «Principî», suppl. 3 a «Vita Cristiana», marzo 1939, pp. 52-57.

ché appartengono alla medesima specie: *sunt unius speciei* [I, 108, 1, 3; I, 108, 1 3^m; 1, 110, 2, 3^m; Suppl. 37, 2, 4^m; 34, 1, 3]: perché, cioè, la loro natura è costituita identicamente per tutti dall'unione sostanziale dell'anima razionale col corpo [I, 75, 4].

Nonostante tutte le possibili disequaglianze individuali questo fatto dell'unità dell'anima razionale col corpo è ciò che fonda l'eguaglianza fondamentale di tutti gli uomini.

Avuto riguardo, poi, alla legge di gravitazione dell'uomo verso Dio [I, 82, 1; I, II, 9, 6] (primo principio: l'uomo è intrinsecamente ordinato a Dio) possiamo vedere riflessa questa eguaglianza umana in tre aspetti a tutti comuni di questa tendenza:

1) nella identità del fine supremo al quale tutti gli uomini intrinsecamente tendono [I, II, 1, 7; I, II, 3, 1, 7, 8];

2) nel comune modo spirituale secondo il quale vi tendono: conoscendo e amando [I, II, 1, 8; C. g. III, 116];

3) nell'itinerario attraverso il mondo sensibile che tutti quanti sono costretti a fare per salire al mondo spirituale [C. g. III, 81], e per giungere alla conoscenza ed al possesso di Dio [I, 88, 3; I, 88, 2; I, 88, 1; I, 108, 1, 3^m].

La posizione dell'uomo nella scala gerarchica degli esseri è così esattamente precisata: egli è superiore all'animale perché possiede un'anima razionale [I, 85, 1]; è inferiore all'angelo [C. g. III, 81] perché la sua razionalità si esercita con la collaborazione del corpo [I, 85, 1] dal quale egli prende le mosse per salire allo spirito [I, 88, 2 e 3].

IV.

Ma gli uomini sono anche diseguali: nonostante la loro comune natura gli uomini si differenziano per la loro diversa capacità spirituale e fisica [C. g. III, 78, 79, 81; I, 96, 3; ad 3^m; I, 96, 4; 1, 2^m]. Esaminate queste disequaglianze dal punto di vista del fine supremo a cui l'uomo intrinsecamente tende si possono osservare tre fatti:

1) che ogni uomo dista spiritualmente [in quanto creatura spirituale I, 62, 6; I, 62, 9; I, II, 5, 2, 1^m] dal suo ultimo fine Dio – in modo diverso da ogni altro;

2) che questa diversità di distanza è misurata dalla potenza spirituale diversa che ogni uomo possiede [I, 55, 3];

3) che, in conseguenza, l'itinerario dal sensibile allo spirituale e dallo spirituale a Dio è compiuto con una intensità – proporzionata alla potenza spirituale – che varia da uomo ad uomo [I, 55, 3].

E qui sorgono due problemi:

1) Quale è il perché – la causa finale – di queste disequaglianze?

2) Con quale criterio valutarle e gerarchizzarle?

V.

La causa finale delle diseguaglianze esistenti fra più uomini – parliamo delle diseguaglianze originarie, prevedute nel disegno creativo e non delle disarmonie causate dall'uso erraneo della libertà umana – *va ricercata nella struttura unitaria ed armonica tutto il genere umano* (v. Principi, 2).

La ragione finale di tali diseguaglianze va ricercata, cioè, nella seconda legge sopra enunciata: ogni uomo è intrinsecamente ordinato ed armonizzarsi con tutti gli altri. Si tratta, quindi, di diseguaglianze che sono ordinate all'armonia, alla bellezza ed alla perfezione del tutto.

Un esempio può essere tratto dalle diseguaglianze delle note che servono a costituire una sinfonia o dalle diseguaglianze delle linee che servono a costituire un tutto architettonicamente proporzionato e simmetrico [I, 21, 1, 3^m].

Da qui la solidarietà fra tutti (il bene di ciascuno è bene di tutti) e la integrazione fra tutti (ognuno è integrato da tutti gli altri come la parte dal tutto).

VI.

Con quale criterio valutare e gerarchizzare queste diseguaglianze?

Con lo stesso criterio col quale vengono definiti e gerarchizzati tutti i valori: misurando, cioè, la loro distanza [C. g. III. 88 segg.] – e, quindi, la loro capacità spirituale e la loro intensità di tendenza – rispetto a Dio [I, 55, 3].

La scala gerarchica degli esseri (e, perciò, dei valori) è costituita dai gradi diversi di spiritualità che gli esseri possiedono [I, 55, 3; C. g. III, 79]: si va da un minimo di forma negli esseri inanimati e si sale per gradi, attraverso la natura animata vegetale ed animale, sino all'anima razionale umana.

Ma questa gerarchia non si arresta qui [I, 55, 2]: va oltre ancora; attraversa le diverse gerarchie ascensionali [I, 108, 1 segg.] degli angeli e si ferma solamente quando è pervenuta al principio di ogni essere e di ogni valore: Dio [I, 55, 3; C. g. III, 80].

Il grado spirituale in cui un essere è collocato costituisce la sua distanza da Dio e misura la sua intensità di tendenza verso Dio [I, 55, 3].

Orbene: le diseguaglianze fra gli uomini vanno valutate e gerarchizzate alla stessa maniera [C. g. III, 81].

Si tratta di diseguaglianze di valore che dipendono dalla distanza in cui sono collocati gli uomini rispetto a Dio [I, 55, 3]: e questa diversità di distanza – grado gerarchico – dipende dal diverso grado di spiritualità [C. g. III, 81] che gli uomini possiedono e, quindi, dalla diversa intensità con la quale si muovono intrinsecamente verso il loro ultimo fine: Dio [I, II, 5, 2].

VII.

La soluzione dei problemi relativi all'eguaglianza, alla diseguaglianza ed alla gerarchia fra gli uomini si mostra, dunque, luminosa e semplice appena si mette l'uomo a confronto del fine ultimo verso cui tende intrinsecamente: Dio.

1) Gli uomini sono eguali perché tendono al medesimo fine ultimo e vi tendono per la medesima via.

2) Gli uomini sono diseguali perché diseguale è la loro distanza intrinseca dal loro fine ultimo; diseguale è, infatti, la loro capacità spirituale e l'intensità della loro tendenza a Dio.

3) Gli uomini, perché diseguali, sono gerarchicamente disposti: è più in alto nella scala gerarchica dei valori chi è intrinsecamente – per le sue capacità di conoscenza e di amore – più vicino a Dio. Vi sono, dunque, dei primati anche fra gli uomini, come ve ne sono in tutta la creazione: sono, come dovunque, primati della forma sulla materia [I, 76, 1], dello spirito sulla carne e sul sangue [S. Giovanni, *prologo*]: più precisamente, primati di intelligenza e primati di bontà.

PREMESSA*

I.

Anche questo quarto numero di *Principi* ha una sua fisionomia: converge coi suoi studî verso il concetto di valore e, per questo tramite, verso il valore unico al quale si dirigono tutti i desideri della nostra anima: Dio.

Noi siamo, in fondo, come quel mercante di perle dell'evangelo (S. Matt. 13, 45): cerchiamo la perla preziosa per acquistare la quale siamo disposti a vendere ogni cosa!

II.

Cosa è il valore? Il lato formale delle cose, abbiamo detto; cioè quel lato delle cose attraverso il quale traspare con più luce alla mente dell'uomo la bellezza e la bontà del Creatore.

Perché, infine, quale è l'unica sete dell'anima umana? A che cosa tendono l'intelletto e la volontà dell'uomo con la loro inappagata sete di conoscenza e d'amore? La visione di Dio e il possesso di Dio: *ut cognoscant Te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum* (S. Giov. 17, 3).

La storia dell'uomo non è che la storia ora gioiosa ed ora triste di questa ricerca; perché in ogni alto che egli compie ed in ogni cosa che egli desidera non c'è che un solo fine ed un solo desiderio: il possesso del bene eterno.

III.

Un valore è misurato dalla «trasparenza» del valore eterno.

E qui ci sovviene di una creatura nella quale questa trasparenza è massima: Maria.

* «Principi», suppl. 4 a «Vita Cristiana», aprile 1939, pp. 73-74; editoriale non firmato.

Per questo tutte le genti la chiameranno beata (S. Luc. I, 48): che in sé aduna la pienezza di ogni luce e di ogni grazia: *ave gratia plena* (S. Luc. I, 28): e dalla pienezza di Lei, come dalla pienezza di Cristo (S. Giov. *prol.*), tutti quanti abbiamo ricevuto grazia su grazia.

IV.

O Madre nostra, quando vogliamo contemplare la bellezza di Dio ci soffermiamo a mirare con diletto la tua bellezza che dell'eterna luce è riverbero infinito: in Te riposiamo rapiti da una luce che è davvero l'anticipo della gloria.

Chi mira te, mira Dio; perché tu partecipi degli eterni splendori della Trinità adorabile; Tu diletta del Padre, tu Madre del Verbo, Tu Sposa dello Spirito Santo.

Madre nostra, Madre di Sapienza, aurora dell'eterno nelle oscurità del tempo; sei per noi la stella che ci consola e che ci rassicura; sotto la tua guida ci è dolce la strada e la fatica; e quando il tuo ricordo e la tua presenza sono più vivi nel cuore, una vena di poesia e di pianto ci fanno più ricchi di purezza e speranza: un giorno – non è lontano per nessuno! – ti saremo sempre vicini nella gloria e nella gioia del Paradiso.

GERARCHIA DI VALORI*

Nello studio precedente (*Principi*, 3) abbiamo usato una espressione – gerarchia di valori – che ricorre con molta insistenza nei più recenti indirizzi della filosofia e della politica: quale è l'esatto significato di questa espressione?

Problema ricco di interesse per le conseguenze pratiche alle quali conduce la soluzione di esso.

Bisognerà, dunque, precisare il significato dei due termini: valore e gerarchia.

Vale ciò che è; ogni essere è un valore; ogni cosa, perciò, per il fatto che è, vale.

Qualunque sia, dunque, l'essere sul quale io fermo la mia attenzione – una pietra, una pianta, un animale, un uomo, un angelo – io ho sempre dinanzi a me un valore.

La creazione tutta è la risultante armonica di questa incommensurabile ricchezza di valori sparsi con tanta prodigalità e con tanta sapienza in tutto l'universo.

Ma valore indica più propriamente l'essere in quanto è visto dall'angolo visuale della forma.

Per comprendere bene questo punto di vista bisogna tenere presente gli elementi essenziali costitutivi delle cose. Essi sono due: la materia e la forma (per le cose corporali) [in 1. 2 de gen. leot. 9; I, 76, 4; I, 76; 8; I, 76, 4; I, 44, 2]; la potenza e l'atto [I, 50, 2, 3^m] (per gli esseri incorporali [I, 50, 1], come gli angeli).

Orbene: il valore di una cosa è costituito dalla sua forma [I, 50, 2, 1^m] (o dalla sua attualità).

La forma è ciò che costituisce la cosa nel suo essere proprio [III, 13, 1]: unendosi alla materia la eleva a dignità di essere [I, 76, 2; I, 65, 4]; le imprime una finalità [I, 76, 1]; la muove con inclinazioni intrinseche [I, 80, 1]; la

* «Principi», suppl. 4 a «Vita Cristiana», aprile 1939, pp. 75-80.

armonizza con tutto il resto; in una parola le conferisce razionalità e bellezza [I, 66, 1; I, 69, 1].

Quando ammiriamo estasiati o il movimento degli astri o la bellezza dei fiori o la sapienza architettonica di tutte le cose noi ci lasciamo attrarre dalle manifestazioni della forma che appare alla nostra mente con la razionalità del moto, con lo splendore del bello, con l'armonia dell'ordine.

Il corpo – la risultante individuale dell'unione della forma con la materia – non è che il veicolo visibile attraverso il quale opera e traspare questo *quid* invisibile e misterioso nel quale soltanto sta tutta la preziosità delle cose.

Ogni cosa corporale possiede, dunque, due elementi essenziali: la forma e la materia; ciò che dà ad ogni cosa il suo essere proprio è la diversa proporzione [C. g. II, 40] secondo la quale materia e forma sussistono [I, 47, 2; I, 50, 4, 2^m; I, 49, 3, 3^m; I, II, 22, 2, 1^m].

Questa diversità di proporzione determina la diversità delle cose e, quindi, la diversità del loro valore.

Si comprende facilmente che il valore degli esseri aumenta in misura proporzionata alla crescente predominanza della forma sulla materia [I, 76, 1; I, 47, 2; I, 49, 3, 3^m].

Questo predominio si manifesta col crescente potere di movimento autonomo (intrinseco) delle cose [I, 76, 1]: in un seme, nel quale c'è già la vita, c'è certamente una proporzione di forma (rispetto alla materia) più grande di quella posseduta da una pietra; in un animale questa proporzione si accresce; nell'uomo, infine, essa raggiunge il vertice dello spirito. La forma (l'anima) ha qui un'azione tutta propria, indipendente, quantunque coordinata, all'azione del corpo [I, 76, 1; I, 76, 1, 1^m].

Tutta la realtà visibile, dunque, – dal minerale all'uomo – ci appare come ordinata a gradi [I, 65, 3, 1^m]: le cose crescono di valore e si collocano su gradi più elevati mano a mano che in esse cresce il predominio della forma: si tratta di una vera scala gerarchica di valori che ha il suo vertice [C. g. 46] nell'uomo [I, 76, 1; I, 47, 2; C. g. II, 39-46].

Questa progressiva elevazione della forma che, svincolandosi sempre più dalle strettoie della materia e della potenza, tende alla attualità più piena dello spirito è causata *dalla legge di tendenza verso il meglio* [C. g. II, 46; I, 50, 1] che costituisce la legge fondamentale secondo la quale viene orientato il moto di tutte le creature.

C'è nell'universo un centro spirituale di gravitazione [I. 44, 4]; un punto di convergenza verso il quale tendono tutte le forme e nel quale la forma raggiunge, essendosi liberata da ogni mescolanza di materia o di potenza [I, 3, 1, 2, 3], la sua purezza assoluta: Dio [I, 3, 2]. A Lui, appunto, tendono gerarchicamente le forme nel loro processo di elevazione [C. g. II, 43]; a Lui tende lo spirito umano nel suo crescente bisogno di purezza e di attualità; a Lui tendono i gradi sempre più elevati delle gerarchie angeliche [I, 108, 1]; a Lui, insom-

ma, tende tutto il creato [I, 44, 4; I, II, 1, 8; C. g. II, 43], mosso internamente dal desiderio e dall'amore di Lui¹.

Perché? Perché tutte queste forme che tendono a Dio sono tutte derivate da Dio: hanno Dio come causa efficiente [I, 44-, 1-2] (creatrice), come causa esemplare [I, 15, 1-3; I, 44, 3] e come causa finale [I, 44, 4].

Ogni forma creata è una forma per partecipazione [C. g. II, 43; 44, 3]: ha, appunto, nella Forma increata e per essenza [I, 3, 2] la sua unica fonte, il suo unico modello ed il suo unico fine [I, 44, 1-4; I, II, 1, 8].

Due punti di vista ci offre, dunque, il creato per la contemplazione di questo mirabile e mirabilmente armonico sistema di forme: uno descensionale [C. g. III, 78] – che scende dalla sommità delle gerarchie angeliche sino al gradino ultimo del corporeo; uno ascensionale che sale dal primo gradino del corporeo sino alla sommità delle gerarchie angeliche [C. g. II, 46].

La purezza della forma – e, quindi, la sua capacità rappresentativa (per analogia I, 4, 3, 3^m) di Dio [I, 93, 1-2-3] – decresce mano a mano che si passa dai vari gradi delle creature puntualmente spirituali (senza corpo: forme separate [C. g. II 91 segg.], come dicono gli scolastici) all'uomo – in cui spirito e corpo sono uniti sostanzialmente [I, 76, 1; C. g. II, 56 segg.] – e agli altri gradi inferiori del regno corporale (l'animale, il vegetale, il minerale).

All'opposto, questa purezza cresce [I, 76, 1] mano a mano che si sale dal primo gradino del corporeo verso il regno dello spirito umano e dello spirito angelico [I, 49, 3, 3^m; I, 76, 1].

La creazione ha, dunque, una struttura gerarchica; cioè una struttura a gradi [C. g. II, 39 segg.; I, 47, 1-2]; si sale dai gradi inferiori verso quelli massimamente elevati. La determinazione del grado è in dipendenza del grado di forma [I, 49, 3, 3^m] che gli esseri possiedono nella loro costituzione; quindi, in dipendenza della loro vicinanza a Dio verso il quale vanno via via accostandosi mano a mano che il loro grado formale cresce sino a diventare, nell'uomo e nell'angelo, massimamente spirituale [I, 50, 2, 1^m]. Non si tratta di una struttura gerarchica statica, immobile: ogni grado di forma possiede un suo intrinseco dinamismo [I, II, 52, 1; I, 50, 4, 2^m; I, II, 11, 1^m] che lo spinge verso il grado superiore (*legge della tendenza verso il meglio*): e ciò in virtù di quella spinta interiore che muove tutti gli esseri e li fa gerarchicamente convergere verso il Sommo Bene ed il Primo Amore [I, 6, 2; I, 44, 4; I, II, 1, 8]. È vero; i gradi di questa scala non possono essere superati [I, II, 52, 1; I, II, 66, 1]; la forma inferiore trova in quella superiore un limite impretebile al suo dinamismo interno [I, II, 52, 1]; la pianta non può diventare animale, l'animale non può diventare uomo, l'uomo non può diventare angelo; e il più puro degli an-

¹ Κινεῖ δὲ ὅδε τὸ ὄρεκτὸν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον... Κινεῖ δὲ τις ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τᾶλλα κινεῖ (ARIST., *Met.* XI, 7) οὕτω γὰρ καὶ ἀλητὲς οὐ πάντα ἐφίεται (PLOTINO, *Enn.* I, 7, 1).

geli è ancora separato da una incolmabile distanza dalla purezza del Creatore. Dio è totalmente fuori e sopra dell'ordine naturale [I, 28, 1, 3^m; I, 4, 3, 2^m]; e per quanto l'ordine naturale tenda a Lui come al vertice supremo del valore e dell'essere, tuttavia ne resta separato da un incolmabile abisso [*Deus est extra ordinem totius creaturae* I, 28, 1, 3^m].

Non c'è che una mediazione, un ponte, che riesca a unire, senza alterarne la diversa natura, questi due estremi: il Creatore e la creatura: è la mediazione della grazia [I, II, 110, 1-2]; la mediazione, cioè, instauratrice di un ordine nuovo – quello del soprannaturale – che ha in Cristo [III, 8, 1] la sua causa prima [I, 112, 1 segg.].

Le conseguenze pratiche di questi principî sono evidenti.

Vi sono dei valori, nel mondo degli esseri in genere e nel mondo umano in ispecie.

I valori sono gerarchicamente ordinati; c'è fra di essi una graduazione che discende dall'alto al basso e risale dal basso all'alto.

L'elemento differenziale che definisce il grado gerarchico di un valore è la intensità [I, 49, 3, 3^m; C. g. III, 50] del suo elemento formale; e questa intensità cresce mano a mano che si va dal regno del corporeo verso lo spirito umano, da questo verso lo spirito angelico, da questo verso lo Spirito Increato.

Quindi la materia è subordinata alla forma; il corpo è subordinato allo spirito; lo spirito è subordinato a Dio [C. g. III, 78; III, 79; III, 81; I, 65, 2].

Sono questi i fondamenti eterni di ogni gerarchia, anche sociale: chi costruisce sopra altri fondamenti – invertendo questa gerarchia e ponendo i valori inferiori anziché quelli spirituali a base dell'edificio giuridico e politico – è simile allo stolto costruttore dell'evangelo: costruì sopra la sabbia; venne la tempesta e ci fu grande rovina (Matt. 7, 24).

PREMESSA*

I.

Non si insiste mai abbastanza quando l'insistenza concerne le verità fondamentali della vita. S. Paolo lo scriveva accuratamente a Timoteo: *insta opportune, importune* (2 Tim. 4. 2): poiché non manca nella vita dell'uomo la tenebra e la tempesta, è necessario che non manchino dei fari che indichino al nocchiero, con la luce, la via sicura ed il porto desiderato.

II.

Quale porto? Dio, unico riposo ed unico sospiro dell'uomo: perché non c'è moto per quanto impercettibile dell'anima umana che non tenda a Dio come al termine unico e come alla perfezione suprema.

Quale la via? Le cose tutte: ma le cose ordinatamente disposte, in guisa da formare una scala che si eleva sicura e maestosa dalle manifestazioni più rudimentali dell'essere sino agli splendori eterni della prima Intelligenza e del primo Amore. *Il catechismo lo dice, con la sua formulazione metallica*: l'uomo è stato creato per conoscere, amare e servire Iddio in questa vita e poi goderselo nell'altra.

III.

Quindi le cose tutte valgono solo perché costituiscono questa gerarchia di valori che ascende gradatamente a Dio e a Dio gradatamente eleva l'anima dell'uomo.

Non c'è, nelle cose, altro valore ed altro destino: o servono alla conoscenza, all'amore e al servizio di Dio o non servono a nulla: anzi, servono alla perdizione ed alla morte dell'uomo.

* «Principi», suppl. 5 a «Vita Cristiana», maggio 1939, pp. 97-100; editoriale non firmato.

IV.

Tutte le cose? Sì, tutte le cose, tutti gli ideali: scienza, politica, filosofia. patria. ecc.: tutti sono assoggettati alla medesima legge: valgono se servono a dilatare nell'uomo e nelle nazioni il regno di Dio: regno di pace, di carità, di mansuetudine, di purità: non valgono se servono ad impedire la dilatazione di questo regno.

V.

È venuto il tempo in cui è necessario rifare quello che Gesù ha fatto: separare la luce dalle tenebre, il grano dal loglio, l'amore dall'odio, la verità dall'errore: bisogna saper dire bene al bene e male al male: la fiaccola accesa non va posta sotto il moccio ma sopra il candelabro perché faccia luce a quelli di casa (Matt. 5, 15).

VI.

E la verità è questa: che nessuno può entrare nel regno di Dio se non rinasce nell'acqua e nello Spirito Santo (S. Giov. 3, 5).

Non la carne ed il sangue ci rivelano Dio; ma la Grazia e la dilezione, dello Spirito (Matt. 16, 37).

Ecco ciò che bisogna dire senza mai stancarsi: nelle cose terrene ciò che vale è unicamente l'eterno.

VII.

Non siamo, come usa dire oggi, realisti? Non importa nulla: non lo era il Signore quando disse: domandate prima il regno di Dio e la sua giustizia ed il resto vi sarà dato in soprappiù (Matt. 6, 33); quando confrontò la inutilità di tutte le cose del mondo con l'eterno destino dell'anima (Matt. 16, 26); quando Egli stesso respinse con disprezzo le lusinghe di potenza del nemico (Matt. 4, 13); quando proclamò la beatitudine dei poveri, dei mansueti, dei pacifici, dei puri, dei perseguitati (Matt. 5, 1-11): quando osò contrapporre all'insegnamento estrinseco della legge il suo insegnamento interiore di amore (Matt. 5, 21); la grazia di Cristo non conosce che un solo realismo: quello della carità e del sacrificio.

VIII.

Signore, echeggiano con grande risonanza nel cuore nostro le Tue divine parole: non chiamate nessuno col nome di Maestro: il Maestro è uno solo: Cristo

(Matt. 23, 8). Tu solo sei nostro Maestro. Noi non crediamo che a Te ed a Te solo; non abbiamo che una sola fede; quella che la Tua grazia ha infusa nell'anima nostra; non abbiamo che un solo amore; l'amore che tu ci comandasti per tutti gli uomini; non abbiamo che una sola speranza; la speranza del Tuo eterno possesso in quella Patria celeste il cui ricordo ci è di sprone e di consolazione durante il pellegrinaggio terreno.

GERARCHIA DI VALORI NELL'UOMO*

I.

Lo studio precedente (Principî, 4) ci permette di illuminare con sufficiente precisione un problema che torna ad interessare vivamente la ricerca contemporanea.

L'uomo cosa è? Cosa sono e come si gerarchizzano i valori umani?

Si può dire che da tutti i settori della sua azione – scientifico, giuridico, politico, artistico, etc. – la ricerca attuale converge verso questo problema: come se fosse urgente (e lo è infatti!) rivedere le fondamenta prime di ogni costruzione – scientifica, pedagogica, giuridica, politica, etc. – per saggiarne la solidità e per scoprirne la debolezza.

II.

Il punto di partenza nello studio dell'uomo è costituito da una verità alla quale, dai loro diversi punti di vista, recano la loro testimonianza la più antica ed alta meditazione filosofica¹ e la più recente e migliore meditazione scientifica²: l'uomo è la risultante (*compositum* [I, 75, 4]) di due elementi intrinsecamente uniti: quello materiale (il corpo) e quello formale (l'anima) [I, 76, 1; C. g. II, 56 sgg.; II, 68]. Nessuna concezione meccanicista riesce a spiegare l'ar-

* «Principî», suppl. 5 a «Vita Cristiana», maggio 1939, pp. 101-108.

¹ ARISTOTILE, *De anima*. A., conformemente alle linee generali della sua metafisica, considera l'uomo come la risultante di due elementi intrinsecamente uniti: l'anima ed il corpo.

² C. BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris. Baillière, 1879; *Revue des deux Mondes* 1875. Cfr. BIOT, *Il corpo e l'anima* (trad. it.), Brescia 1938 specie p. 102 segg.: A. CARREL, *L'uomo, questo sconosciuto* (trad. it.) passim: L. G. B. NIGRIS, *L'evoluzione*, ed. *Studium*. Roma; e, in *Principî* n.i 2 e 4, gli studi di L. Granata e di G. Coronedi.

monica struttura dell'organismo umano ed il sapiente collegamento di organi e di funzioni che in esso si trovano; per spiegare ciò, bisogna fare appello ad un principio «iperfisico» che governa il corpo secondo una legge di finalità: bisogna, cioè, fare appello a quell'*atto primo*³ (l'elemento formale [I, 76, 1; C. g. II. 68], l'entelechia aristotelica⁴, l'anima) che col suo soffio animatore dà vita alla materia [I, 75, 1] e sapientemente la organizza. Tutto il moto ed il finalismo del corpo umano parte da questo centro invisibile che pur essendo unito, come elemento coesenziale dell'uomo [I, 76, 1], al corpo umano, tuttavia lo signoreggia [I, 75, 1] e lo trascende [I, 75, 2].

III.

Quali sono le leggi e le finalità secondo le quali questo principio formale muove sé stesso, e, con sé stesso, il corpo che gli è unito? La via dell'indagine è una: osservare le funzioni dell'organismo umano. Le antiche classificazioni aristoteliche⁵ sono sempre valide: c'è un crescendo nelle funzioni dell'organismo. C'è, anzitutto, il gruppo delle funzioni vegetative [I, 78, 2]: il corpo deve svilupparsi sino a raggiungere il suo equilibrio quantitativo (da qui funzioni c.d. aumentative [I, 78, 2]); deve mantenere questo equilibrio nonostante le perdite causate dall'azione (da qui le funzioni nutritive [I, 78, 2] che servono alla assimilazione riparatrice delle forze); deve trasmettere ad altri corpi la vita (da qui le funzioni generatrici [I, 78, 2]).

Questo gruppo di funzioni svolge le sue operazioni nell'interno [I, 78, 1] del corpo umano; presiede, cioè, alla pienezza alla tutela ed alla trasmissione della vita del corpo.

A questo primo e fondamentale gruppo di funzioni è collegato il gruppo delle funzioni sensitive, appetitive e motrici [I, 78, 1]. Bisogna uscire fuori del corpo per trovare gli elementi necessari alle funzioni vegetative; è quindi necessario che il corpo umano venga in relazione con gli altri corpi e che, perciò, possieda altre funzioni ed altri organi [I, 78, 1].

Da qui il gruppo delle funzioni sensitive: attraverso i cinque organi del senso [I, 78, 3] (il tatto, l'udito, la vista, l'odorato, l'olfatto) il corpo umano viene in relazione col mondo esterno [I, 78, 4]; questa relazione mette in opera le funzioni appetitive e motrici [I, 81, 1; 2] e permette al corpo umano di venire in possesso (o di respingere) tutti quegli elementi che gli sono necessari per la sua vita [I, 81, 2; I, 81, 1].

³ Cfr. PIAT, *Aristotele* (trad. it.). Siena 1902. p. 142 segg.

⁴ ARISTOTILE, *de anima* (ed. Didot) II, 1, 6.

⁵ ARISTOTILE, *de anima* III. 3. 1 segg. Cfr. PIAT, op. cit., p. 148 segg.

Sopra queste funzioni sensitive esterne sorgono, ad esse coordinate, quelle sensitive interne [I, 78, 1]. Le percezioni dei sensi esterni hanno bisogno, infatti, per essere efficaci, di essere anzitutto riferite ad un comune centro interiore di coordinamento: poscia è necessario che esse siano, almeno provvisoriamente, valutate; infine che la loro azione non sia transitoria ma che si perpetui dentro l'organismo attraverso l'opera della fantasia e della memoria. Da qui i quattro sensi interiori: il senso comune, la c. d. *aestimativa*, la fantasia e la memoria [I, 78, 4].

IV.

Finora non ci siamo mossi dal piano del corporeo: abbiamo guardato l'organismo umano nel sapiente intreccio delle sue funzioni esercitate mediante il corpo.

L'anima non ci è apparsa che attraverso la mediazione del corpo; come principio operatore, come centro di propulsione e di orientazione di tutte queste funzioni.

Ma dobbiamo fermarci qui? L'osservazione scientifica ci spinge oltre: tutto questo gruppo di funzioni corporee non appare come fine a sé stesso: una analisi approfondita lo mostra come ordinato ad un fine ulteriore: vi sono altre funzioni non corporee [I, 75, 2; I, 78, 1; I, 84, 1 segg.] alle quali le funzioni corporee servono da sustrato [I, 78, 1] e da strumento [I, 84, 6]. Le funzioni animali non esauriscono, infatti, le funzioni umane: sono, anzi, una introduzione ad altre e ben più alte funzioni nelle quali sta appunto l'essenza ed il destino dell'uomo: quelle spirituali dell'intelligenza e della volontà.

V.

L'anima umana pensa e vuole: pensa; cioè ha conoscenza spirituale [I, 84, 1] delle cose che sono fuori di lei, [I, 86, 1], in lei [I, 87, 1] sopra di lei [I, 88, 1]; collega, unifica [I, 85, 5], scopre nelle cose le leggi che ne regolano la costituzione e la vita; con questo lavoro di riflessione, di intuizione, di unificazione, di scoperta, essa tende a rispecchiare in sé, con l'intelligenza, tutto il mondo delle cose visibili [I, 80, 1; I, 75, 2] vuole; cioè accompagna con un moto di desiderio tutta l'opera del pensiero per prendere possesso delle cose che l'intelligenza ha conosciuto [I, 80, 1; I, 82, 4]. E pensa e vuole per una sua esigenza intrinseca: come il corpo cerca istintivamente gli alimenti per crescere e per nutrirsi, così l'anima si lancia col pensiero e con la volontà fuori di sé come per cercare nelle cose che conosce e che vuole un alimento necessario alla sua crescita ed alla sua nutrizione.

VI.

E qui appare in tutta la sua perfezione il congegno e la finalità delle funzioni inferiori [I, 77, 4; I, 77, 7]. Le funzioni spirituali, pur essendo incorporali

[I, 78, 1; I, 85, 1], non prescindono dagli strumenti del corpo [I, 85, 1]; perché i sensi sono le sole finestre [I, 12, 12; I, 85, 1; I, 84, 6] attraverso le quali l'intelligenza umana prende conoscenza delle cose. Il corpo è, quindi, per l'anima l'itinerario obbligato che bisogna necessariamente fare per esercitare le funzioni spirituali [I, 84, 6].

L'orizzonte dello spirituale coincide, almeno nella prima tappa del processo intellettuale, con quello del sensibile [I, 12, 12; I, 84, 6; I, 88, 1; I, 88, 2; I, 88, 3].

L'organismo umano, con tutte le sue funzioni, è, dunque, ordinato a costituire la base, il sostegno e lo strumento di queste più alte funzioni spirituali dell'anima [I, 77, 7; I, 77, 4; I, 78, 1].

VII.

Ma l'orizzonte dello spirituale è destinato ad allargarsi indefinitamente: l'intelligenza umana nella sua azione di spirituale penetrazione [I, 84, 1; I, 84, 5; I, 84, 6] delle cose sensibili va oltre [I, 84, 5; I, 84, 6] le cose stesse; passa dal piano inferiore del sensibile [I, 84, 6], dal quale ha preso necessariamente le mosse, al piano superiore dello spirituale [I, 85, 1]; dal fisico al metafisico [I, 12, 12] dalla natura a Dio [I, 88, 3; I, 12, 12; I, 2, 2; I, 2, 3].

Il processo dell'intelligenza e della volontà è costituito da un moto ascensionale dell'anima: parte dal materiale ma per trascenderlo e per pervenire sino a quel piano dove esso raggiunge il suo termine e la sua perfezione [I, II, 3, 8]. L'adorazione di Dio è l'ultimo atto, il supremo, che perfeziona e giustifica la vita dell'uomo [I, II, 3, 8; I, II, 1, 8; I, II, 2, 8].

Il moto interiore dell'anima è governato da quest'unica legge (Principi, 1): perché sin dalle più lontane radici delle potenze vegetative essa tende, mediante un moto ascensionale, a trascendere le funzioni corporee [I, II, 2, 5], a trascendere le stesse funzioni spirituali, a trascendere cioè sé stessa, [I, II, 2, 7; 8], per espandersi e riposarsi, corroborata dalla luce della grazia [I, 12, 4; 5] nell'unione beatificante di Dio [I, II, 3, 8; I, II, I, 8].

VIII.

Da questa cima possiamo chiaramente vedere la soluzione dei problemi che ci siamo prospettati. Il concetto di gerarchia di valori usato per la realtà in genere (Principi, 4) si applica perfettamente all'uomo. Guardando dall'angolo visuale dell'anima, è possibile scorgere nella vita interiore dell'uomo quella scala di valori che partendo dai primi gradini del materiale giunge sino al vertice supremo dello spirituale. È una vera gerarchia dei valori dell'anima [I, 77, 4; 7]: quelli inferiori traggono il loro valore dalla intrinseca ordinazione ai superiori; e questi ultimi, a loro volta, lo traggono dalla loro intrinseca ordinazione a Dio.

IX.

Sono questi i fondamenti sopra i quali poggia l'edificio fisico e spirituale dell'uomo.

Si tratta di vere leggi costituzionali della natura umana: non possono essere impunemente violate.

O l'osservanza di queste leggi con l'immane conseguenza di un equilibrio pacificante e costruttivo di tutte le facoltà umane, o la inosservanza di queste leggi con l'immane conseguenza di un disquilibrio doloroso e distruttivo di tutte le facoltà umane: da questo dilemma rigido non si esce.

L'ascetica vigile e costruttiva dell'evangelo non è senza una profonda conformità a questa intima costituzione dell'uomo.

Niente vera vita umana e vera grandezza umana senza questa decisa e vigile subordinazione del corpo all'anima e dell'anima a Dio.

X.

Il nostro tempo è maturo per ascoltare queste voci che richiamano all'esercizio di una ascesi anche austera. La verità, la carità. La pace, la mansuetudine, il gaudio, la speranza non sono frutti della carne e del sangue; sono frutti dello Spirito di Dio. Appunto verso di essi – così ricchi di consolazione e di amore – si volge con tanta ansia l'umanità affaticata di oggi.

PREMESSA*

1.

È voce concorde: urge chiarire!

Che cosa? *Le verità fondamentali dell'evangelo*: perché la vita contemporanea ha rimesso in discussione, con la trama dei suoi fatti, la validità medesima dei postulati primi della fede.

2.

Anzitutto: l'evangelo ha valore sociale? Cioè, è destinato a rinnovare non solo la coscienza dei singoli, ma anche, come naturale conseguenza, la struttura sociale delle famiglie, delle città, delle nazioni?

La risposta è precisa: sì! Anzi il destino dell'evangelo nel mondo è essenzialmente sociale: perché esso mira alla costruzione di una unica universale società che in sé coordina ed unifica tutte le famiglie, tutte le città, tutte le nazioni, tutte le stirpi.

3.

Vorremmo dire, senza tema di errare, che questa struttura sociale del messaggio rinnovatore di Cristo costituisce ciò che vi è di precipuo, di specificatore, nell'evangelo.

Non per nulla il dogma della comunione dei santi sta al centro della nostra fede!

Credere in Cristo, accogliere Cristo nella propria anima, significa lasciarsi incorporare a Lui; significa, cioè, trovare il proprio posto e la propria mansione (S. Giov. 14. 2) in quella universale unità che Cristo stesso contemplò nelle

* «Principi», suppl. 6-7 a «Vita Cristiana», giugno-luglio 1939, pp. 121-125; editoriale non firmato.

ultime ore della sua vita terrena e manifestò nell'ultima effusione della sua carità: *ut omnes unum sint* (S. Giov. 17. 20).

4.

Non concezione atomistica; ma concezione unitaria e solidale.

La mia vocazione cristiana incide, deve incidere, se è vera, nella mia famiglia, nella mia città, nella mia patria, in tutto il genere umano. E nell'ordine stesso delle cose: nella concezione creatrice di Dio io non sono un isolato; Egli mi vede unito ai miei fratelli, in relazione organica e solidale con essi; così quando mi crea nell'ordine della natura, così quando mi eleva nell'ordine della grazia!

C'è una verità basilare nella petizione del Padre Nostro: *adveniat regnum tuum*: perché l'umanità tutta quanta con le sue partizioni e le sue varietà è destinata, nel disegno creatore e santificatore di Dio, ad essere un regno solo che ha un solo capo: Cristo.

5.

E questo regno oltre che essere spirituale ed invisibile ha anche, sulla terra, una struttura visibile e temporale. Struttura unitaria ed universale che unifica ed armonizza attorno a Cristo visibile – Pietro ed i suoi successori – tutti i regni e tutte le stirpi.

6.

L'evangelo è destinato a rinnovare la struttura sociale delle nazioni?

Ma cosa significa, dunque, l'esistenza di questa società cristiana a struttura così chiaramente unitaria ed universale – la Chiesa Cattolica – fornita, oltre che della potestà di ordine, anche della potestà di magistero e di quella di giurisdizione?

Correnti di pensiero anticristiane hanno abituato anche noi cristiani a non sentire più il valore profondo della nostra appartenenza alla Chiesa di Cristo.

Siamo stati abituati anche noi a separare sino alla divisione lo spirituale dal temporale; come se fosse possibile pervenire al primo senza attraversare il secondo!

Che valore ha, allora, l'umanità di Cristo?

La grazia investe tutto; e prima di tutto investe quel settore «del temporale» – il sociale – nel quale si svolge tanta parte della nostra vita umana.

7.

Il Medioevo intuì la gravità del moto separatista e precisò attraverso la bolla *unam sanctam* di Bonifacio VIII (18 nov. 1302) i rapporti fra lo spirituale ed

il temporale: questo è subordinato a quello come il corpo è subordinato all'anima [II, II, 60, 6, 3^m].

Le due spade, i due poteri, sono *in potestate Ecclesiae*: solo il loro esercizio è posto in mani diverse; l'uno nella mano del sacerdote l'altro nella mano dei re e dei capi civili tenuti, però, a sottostare alla guida e alla indicazione del sacerdote (*ad nutum et patientiam sacerdoti*).

Il tempo posteriore ha corretto qualche contorno che era, forse, troppo rigido (cfr. in proposito le precisazioni di Leone XIII: Denzinger 1866 sgg.): ma questo assoluto primato dello spirituale, questa legittima potestà di comando della Chiesa negli affari fondamentali delle nazioni cristiane, costituisce una verità che ha la saldezza di una verità di fede: *subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus esse de necessitate salutis* (bolla *unam sanctam*).

8.

L'esistenza della Chiesa cattolica nel mondo significa, dunque, che le famiglie, le città, le nazioni, le stirpi, trovano in lei l'unità suprema nella quale tutti questi gradi della società umana vengono compresi e coordinati.

Fra la società precristiana e quella germogliata dal cristianesimo esiste una netta differenza: perché solo la seconda possiede nella sua struttura, visibilmente, un centro interiore di unificazione nel quale, infine, è possibile fondare stabilmente – quando che sia! – l'equilibrio, l'unità, la prosperità e la pace dei popoli.

9.

La storia della nostra civiltà occidentale è la storia di questo equilibrio ora raggiunto, ora spezzato, ora ritrovato.

L'ideale ha avuto attuazioni concrete: e la *respublica christianorum* è non solo un documento del passato, ma anche una aspirazione – l'unica! – del presente. Perché il mondo delle nazioni dacché Cristo è venuto ha un centro nel quale soltanto l'equilibrio è possibile ed è possibile la pace: Cristo stesso nella persona del Suo Vicario.

10.

Il nostro tempo – per tanti aspetti così tragico! – è ormai maturo per ricostituire attorno alla sede di Pietro quell'unità fra le nazioni vanamente cercata altrove.

Molti indici lo dimostrano: nello smarrimento universale non brilla oggi che una sola speranza: quella del Pontificato romano.

Et fiet unum ovile et unus pastor (S. Giov. 10, 16).

GERARCHIA DEI VALORI SOCIALI*

I.

Il concetto di gerarchia dei valori in precedenza precisato (*Principi*, 4) ed applicato (*Principi*, 5) ci mette in condizione di meditare un altro problema che è, nell'ora presente, del massimo interesse.

Si tratta dei valori sociali: cosa intendiamo con questa espressione? Esiste fra questi valori una gerarchia?

II.

Quando diciamo valore sociale intendiamo indicare una pluralità di persone naturalmente unite intorno ad un centro ideale comune di coesione¹.

L'ente sociale è, in questi casi, – a causa della sua formazione spontanea attorno ad un centro ideale comune che ha radice nella coscienza di ciascun consociato – *un ente sociale naturale* [Pol. I, I] e, *quindi, un valore sociale*. Sono tali: la famiglia, il gruppo parentale, il gruppo cittadino [Pol. I, 1], il gruppo nazionale [III Suppl. 40, 6], il più ampio gruppo della stirpe, l'intera famiglia umana [III Suppl. 40, 6]: tanti enti naturali, altrettanti valori sociali.

* «Principi», suppl. 6-7 a «Vita Cristiana», giugno-luglio 1939, pp. 126-135.

¹ L'«*idée directrice*» che anima un organismo sociale, una istituzione. Cfr. M. HAURIOU, *La théorie de l'institution et la fondation*, 1925; id. *Précis du droit adm.*¹² Paris, 1933, p. 57 segg. V. l'ampio svolgimento di questa idea di G. RENARD, *La théorie de l'institution*, Paris, 1930, p. 234 segg. Ma non qualunque idea basta per fondare un ente sociale naturale, un valore sociale: deve trattarsi di una idea che ha radice *nell'affectio fraternitatis* inserito nella coscienza umana.

III.

Precisiamo il concetto di ente sociale naturale: diciamo che è tale ogni ente nel quale l'unificazione dei suoi componenti attorno ad un comune centro ideale di coesione è spontanea: cioè, quando questo centro ideale di coesione ha radice nella stessa costituzione della natura umana [Pol. I, 1].

Non si tratta, quindi, come in tanti altri enti sociali di formazione contrattuale, di un interesse comune artificialmente creato; nel caso dell'ente sociale naturale esso ha radice nella struttura coscienza di ciascun consociato [Pol. I, 1]; e la sua contemporanea esistenza in una pluralità di persone è causa di una immediata e organica costituzione, fra di esse, di un gruppo sociale.

Si tratta di una *affectio societatis*, variamente specificata, che è connaturale all'uomo. Il tipo fondamentale di questo centro ideale di coesione – dal quale tutti gli altri per progressiva specificazione derivano – è costituito da quello familiare [Pol. I, 1]: esso sorge immediatamente fra i membri della famiglia e si manifesta nei suoi due aspetti *a)* subbiettivo, nell'intrinseco bisogno materiale e spirituale che ciascun membro avverte della integrazione da parte di tutto il gruppo; *b)* obbiettivo, nel fatto di questa integrazione che il gruppo opera effettivamente in ciascuno.

IV.

Questo centro ideale nel quale si uniscono istintivamente, per naturale inclinazione, i membri di un gruppo sociale naturale, può essere paragonato al punto ideale nel quale convergono e si saldano armonicamente, le une alle altre, le note destinate a formare una sinfonia: è il punto ideale di integrazione dal quale trae saldezza e luce un tutto architettonico; il punto nel quale armonicamente si compongono ad unità gli elementi integrali di un tutto [Met. 1098; 1099; 1108 etc. Pol. I, 1]².

Così si dica per gli uomini: c'è un centro ideale che esercita sopra di essi, misteriosamente ma efficacemente, una attrazione unitiva: li fa convergere gli uni verso gli altri; e li dispone con sapienza a guisa di elementi diversi destinati ad integrarsi ed a formare un tutto armonico [Pol. I, 1].

Da questo centro ideale la ricerca scientifica non può prescindere; perché è un dato positivo esso pure; esso ha la sua sede subbiettiva nella struttura stessa della coscienza individuale e si obbiettivizza nella naturale costituzione di quei gruppi sociali fondamentali – la famiglia e gli altri da essa progressivamente derivati [Pol. I, 1] – che hanno nella storia umana il documento invincibile della loro naturalità e della loro perennità.

² Le citazioni dei commenti alla Metafisica di Aristotile le riferiamo all'edizione Marietti curata da P. CATHALA, Roma, 1915.

V.

La categoria degli enti sociali naturali è formata dalla famiglia e dagli altri gruppi che hanno in essa il loro principio e il loro modello; che, cioè, partendo da essa e gradualmente allargandosi, come circoli concentrici sempre più ampi, tendono, mediante la costituzione successiva del gruppo parentale, cittadino, nazionale, sino ad unificare l'intera famiglia umana [Suppl. III, 40, 6; Pol. I, 1].

Questi enti sociali naturali hanno, dunque, un medesimo principio; hanno, inoltre, una struttura analoga [Pol. I, 1] ed un analogo centro ideale di coesione. Essi, infatti, hanno tutti la loro genesi prima nella famiglia dalla quale, come da cellula prima, derivano; hanno tutti una struttura analoga perché in tutti si riproduce, sia pure in maniera proporzionalmente più vasta e differenziata, la struttura unitaria, organica, solidale, gerarchica della famiglia; hanno tutti un analogo centro ideale di coesione perché un medesimo vincolo ideale, gradualmente differenziato, funge in essi da principio formale di unificazione.

Infatti, come nella famiglia il centro ideale di coesione è costituito dal duplice vincolo (meglio, due aspetti di un medesimo vincolo) della soggezione filiale e dell'amore fraterno³, così il medesimo vincolo, con questi suoi due aspetti, si ripresenta, con graduazioni diverse, nella città, nella nazione, nell'universale società umana. Questo sentimento – di soggezione ad un padre e di amore verso i fratelli – sperimentato prima nel cerchio ristretto del gruppo familiare si allarga progressivamente sino a diventare, al limite, sentimento di amorevole soggezione ad un unico Padre – Dio – e sentimento di amorevole fraternità per tutti gli uomini: *vos autem omnes fratres estis* (S. Matt. 23, 8).

VI.

Orbene: *quando diciamo valore sociale intendiamo riferirci all'ente sociale naturale in quanto è guardato dal punto di vista del suo principio formale di unificazione* (centro ideale di coesione). Il principio formale di un tutto costituito di parti che si integrano [*perfetio totius integratur ex partibus* Met. 1098; 1099; I, 11, 1 sgg.] sta nella reciproca ordinazione delle parti al tutto [*communicantia distinctorum ad totum* Met. 2627; 2687; C. g. II. 39; I, 11, 1; I, 11, 1, 2^m; 11, 2]. Questo principio formale sta all'aggregato sociale [I, 11, 1] nello stesso rapporto in cui sta, nelle cose tutte, la forma alla materia (v. *Principi*. 4).

Come la forma è ciò che costituisce la cosa nel suo essere proprio [Met. 761], dotandola di una certa struttura, di una certa finalità, e di una certa relazione

³ Sopra questo vincolo spirituale poggiano gli altri vincoli – economici, culturali, politici, etc. – destinati a rafforzarlo ed a perfezionarlo: è questa la base della vera solidarietà umana. Integrate così, si leggono con diletto, nonostante la loro ispirazione positivista, alcune pagine del DURKHEIM, *La division du travail social*^h, Paris, 1932, p. 402 segg.

con tutte le altre [C. g. II, 40; 39], così il principio formale è ciò che costituisce l'ente sociale naturale nel suo essere proprio, che gli conferisce una certa struttura, che gli imprime una certa finalità, che lo costituisce in relazione con gli altri enti sociali naturali [Met. 1098; I, 11, 1].

Ora, come esiste una gerarchia di valori determinata dal crescente (o decrescente) grado di forma che gli esseri possiedono, così esiste una gerarchia di valori sociali determinata dalla crescente (o decrescente) potenza unificatrice che il principio formale sociale possiede [*magis totum magis unum* Met. 1102; 1104].

Il principio formale familiare ha una potenza unificatrice meno intensa rispetto a quello parentale; questo, rispetto a quello cittadino; questo, rispetto a quello nazionale; questo, rispetto a quello che unifica tutta la società umana [Suppl. III, 40, 6; Pol. I, 1; Pol. II, 1]. I gruppi sociali naturali, quindi, sono ordinati gerarchicamente: costituiscono una scala crescente di valori che sale, a gradi, dalla famiglia, attraverso i gruppi naturali successivi, sino alla totale unificazione della famiglia umana [Suppl. III, 40, 6]⁴.

VII.

Per spiegare questa graduale crescita di valore del principio sociale formale, bisogna tener conto di una legge che è costitutiva di tutta la realtà creata: *la legge di tendenza di tutte le cose verso la Forma pura: Dio* [II Sent. 39, 3, 1; in ep. I Cor. 11, 1].

La gerarchia dei valori si costituisce proprio sotto l'azione di questa legge: i valori crescono perché la realtà creata cerca di avvicinarsi quanto può al supremo valore increato [C. g. II, 43; II, 46; I, 10, 1; I, 44, 3; I, 44, 4; I, 15, 1; C. g. II, 46; C. g. III, 19 sgg.]. Ogni valore è, per dir così, un tentativo per esprimere la perfezione, la bellezza e la purezza del valore supremo [C. g. II, 46]; questo tentativo si ripete, con successo accresciuto, nei vari gradi ascendenti della gerarchia dei valori [C. g. II, 46]: ha bagliori di eternale bellezza nell'ultimo grado dell'ultima gerarchia angelica [I, 108, 1]: ma ancora la distanza che separa dal valore increato il supremo dei valori creati è infinita [I, 28, 1, 3^m].

Il concetto di gerarchia di valori importa, dunque, l'esistenza di un valore supremo verso il quale interiormente tendono, partecipandone in diversa misura la perfezione, tutti i valori. Questa diversità di partecipazione e, quindi, questa correlativa diversità di tendenza e di assimilazione al valore supremo, costituiscono il fondamento della gerarchia [C. g. II, 46; II Sent. 9, 1, 6; I, 108, 1].

⁴ *L'humanité est l'institution universelle de tous les hommes en tant qu'individus et l'institution suprême où aboutissent, de proche en proche, toutes les autres institutions* (RENARD, *op. cit.*, p. 347). Cfr. DELOS, *La société internationale*, Paris, 1929, p. 112 segg.

VIII.

Tutto ciò deve ripetersi anche per i valori sociali: l'intensità crescente del principio formale di coesione nei gruppi sociali [Pol. I, 1] è dovuta alla tendenza intrinseca di questo principio ad assimilarsi, quanto è possibile, ad un principio supremo in cui la coesione è massima e l'unità è totale e perfetta [I, 11, 4; I, 30, 3].

Il vincolo di filiale soggezione e di amorevole fraternità che unisce i membri di una famiglia è il riflesso di una soggezione ideale e di una ideale fraternità che hanno nell'assoluto – in Dio – la loro espressione perfetta; è il primo tentativo ed il primo abbozzo destinato a tradurre per la prima volta in concreto questa suprema unità ideale [I, 30, 3].

Tale tentativo e tale abbozzo si ripetono, con sempre crescente successo, nei gradi ascensionali della scala gerarchica: l'assimilazione così aumenta sino a diventare massima in quell'ampio sentimento di paternità divina e di fraternità umana che fa di tutto il genere umano una sola grande e solidale famiglia.

E tutto questo, come se la natura nel sollecitare e addirittura nel costringere [Pol. I, 1] gli uomini a queste forme sempre più ampie di vita sociale, mirasse ad attuare un disegno preconstituito *ab aeterno*, a rendere storicamente concreto un esemplare eterno [I, 44, 3; I, 30, 3] di suprema perfezione e di suprema unità: *ut sint unum sicut et nos unum sumus... ut omnes sint consummati in unum* (S. Giov., 17, 22-23).

IX.

E, infatti, questo valore sociale eterno [I, 30, 3], questo esemplare perfetto di unità, è ciò che è ontologicamente primo rispetto ad ogni valore sociale temporale [I, 44, 3; I, 30, 3]: anteriore ad ogni unità sociale creata esiste in Dio la perfetta unità sociale increata [I, 30, 3]; quella è una partecipazione ed una imitazione sempre meno imperfetta di questa: perché, come abbiamo detto, i valori sociali naturali sono tentativi sempre più riusciti, quanto più sono ampi, per rendere temporale e concreto questo valore eterno ed ideale.

Ecco perché la famiglia occupa il primo gradino [Pol. I, 1] nella scala dei valori sociali; ed ecco perché, invece, tutta la grande famiglia umana occupa l'ultimo gradino di questa scala [Suppl. III. 40, 6]; *magis totum magis unum* [Met. 1102; Pol. I, 1]; cresce l'universalità e cresce correlativamente il valore⁵; ci si ap-

⁵ G. RENARD, *op. cit.*, p. 346-348; *Le droit, l'ordre et la raison*, Paris, 1927, p. 30¹ ove viene citato questo fondamentale testo di O. GIERKE, *Les théories polit. du Moyen âge* (trad. DE PANGE): Ce qui caractérise la pensée du Moyen âge au point de vue politique, c'est qu'elle prend son point de départ *dans l'idée de l'unité totale*, mais qu'en même temps elle reconnaît la valeur intrinsèque de chaque unité partielle, y compris l'individu, dernier terme de la série (p. 95 segg.).

prossima sempre più a quell'eterna famiglia umana – la *civitas Dei* – costituita in eterno nell'unità del comune Padre e del comune Mediatore.

La cima eterna della gerarchia sociale è solo qui raggiunta.

X.

Vi sono, dunque, dei valori sociali: sono gli enti sociali naturali che hanno la loro origine nella famiglia di cui riproducono, in maniera progressivamente sempre più ampia, la struttura, la finalità, il centro ideale di coesione [Pol. I, 1].

Questi enti sono naturalmente costituiti in gerarchia [Suppl. III, 40, 6; Pol. I, 1]; ciò che li gerarchizza è la diversa intensità del loro principio formale [Pol. I, 1]; cioè la capacità unificatrice sempre più ampia che, partendo dal gruppo familiare, viene via via acquistando il centro ideale di coesione di questi gruppi.

Il gradino dal quale si inizia la scala gerarchica è costituito dal gruppo familiare [Pol. I, 1]; l'ultimo, nel quale la gerarchia ha termine, è costituito dall'universale società di tutta la famiglia umana [Suppl. III, 40, 6], che riconosce in Dio l'unico Padre ed in Cristo l'unico mediatore.

Appunto perché gerarchicamente disposti, questi valori sono gradualmente ordinati gli uni agli altri; il che importa, – per la legge di tendenza dei valori inferiori verso il valore superiore e, attraverso questo, verso quello supremo [in ep. I Cor. 11, 1; II Sent. 39, 1] – che ciascun valore tende, per una virtù che gli è connaturale, ad imitare, a rappresentare e a realizzare entro i confini della sua struttura, quell'unità totale degli uomini che costituisce, per dir così, il comune ideale della natura e di Dio.

XI.

Quanta luminosità in questi principî semplici che Dio ha scritto nelle cose e ha reso a tutti così visibili!

Da essi soltanto può e deve il politico ed il legislatore (come, del resto, il giurista, l'economista, ecc.) trarre la luce necessaria per orientare e per condurre con verace sapienza la sua opera.

Una sapiente opera politica e legislativa deve essere orientata e condotta secondo le indicazioni fornite da questa naturale gerarchia di valori sociali.

Deve cioè sapientemente subordinare al valore nazionale i valori sociali inferiori (rispettandone, peraltro, la struttura e, nei limiti naturali della subordinazione gerarchica, l'interna autonomia [Pol. II, 1]) e deve con altrettanta sapienza subordinare il valore nazionale al valore gerarchicamente superiore dell'universale famiglia umana [Suppl. III, 40, 6].

Sopra questa roccia l'edificio sociale può sfidare ogni tempesta: ma se, violando la legge di natura, si infrange quest'ordine gerarchico e si edifica sopra

fondamenti diversi la costruzione ha per base una base di sabbia ed è destinata, perciò, a sicura rovina (S. Matt. 7. 24).

PREMESSA*

1.

Gli individui, le famiglie, le nazioni hanno perduto la pace: le lagrime, il dolore e la morte costituiscono il nuovo patrimonio dell'Europa.

Perché? Nessuno lo sa! Perché nessuna proporzione esiste fra gli effetti distruttori di questa guerra e le cause di discordia che dividono le nazioni di Europa.

Perché? Forse perché è vero quel che dice Orazio: *quidquid delirant reges plectuntur Achivi* (Ep. 1, 2, 14).

2.

Forse c'è una ragione più intima e più rattristante: la discendenza di Caino non è finita: e l'assassinio dell'uomo come quello delle nazioni non cessa di esercitare il suo fascino.

C'è il fascino dell'amore che ha in Cristo la sua fonte; e c'è il fascino dell'odio che ha in Satana la sua fonte.

E il triste dualismo che spezza – almeno tenta di spezzare! – l'unità della storia umana: quel dualismo che ispirò ad Agostino il disegno delle due città: la città di Dio e la città del diavolo.

3.

Il primo frutto di morte: l'unica diga cristiana che faceva argine a due mondi non cristiani è, sia pure eroicamente, caduta.

* «Principi», suppl. 8-9 s «Vita Cristiana», agosto-settembre 1939, pp. 157-159; editoriale non firmato.

4.

Questa caduta, Dio voglia solo transitoria, ci pone innanzi una domanda: in che modo incide nella nostra vita spirituale la verità fondamentale dell'Evangelo, quella del corpo mistico di Cristo?

Abbiamo, davvero, chiara coscienza del valore che hanno le nazioni cristiane nell'organamento di questo corpo universale di Cristo?

La nostra partecipazione al corpo mistico di Cristo non è atomistica, disorganica: vi partecipiamo come membri di quella *multitudo ordinata* [III, 8, 4] che ha nelle nazioni i suoi organi più robusti e più essenziali; S. Paolo lo ha detto: le nazioni sono concorporali (*gentes esse choaeredes et concorporales* – Eph. III, 6); cioè organi di un unico corpo: quello mistico di Cristo.

5.

FRANCISCO DE VICTORIA (*de pot. eccl. rel. I, sect. IV, 6^a prop. in fine*) precisa: l'Ecclesia, il corpo mistico di Cristo, costituisce un corpo che si identifica, almeno potenzialmente, con quello delle nazioni cristiane. Non vi sono due diversi corpi, dice De Victoria, quello della Chiesa e quello delle nazioni: si tratta di un unico ed identico universale organismo che ha un solo capo invisibile: Cristo.

Un organismo sociale in cui tutto è armonicamente e gradualmente ordinato (*in uno corpore omnia sunt invicem connexa*) attorno ad un supremo centro di coordinazione, di controllo e di comando: il Papa.

6.

Ecco il principio naturale e soprannaturale che deve presiedere alle relazioni fra le nazioni.

Il genere umano è un corpo di cui le nazioni sono le membra.

Da ciò un corollario: i rapporti fra le nazioni sono rapporti fra membri di un medesimo organismo: ognuno di questi membri è essenziale per l'armonico equilibrio di tutto l'organismo.

7.

La violenta scomparsa di uno di questi membri di cui si costituisce l'umanità e la Chiesa è cosa che deve gravemente rattristare il cuore di ogni uomo e di ogni cristiano. Se l'assassinio di un uomo è il massimo dei delitti, a più forte ragione è tale l'assassinio di una intera nazione.

L'equilibrio si spezza: e dall'equilibrio spezzato non derivano che la guerra e la rovina.

8.

Non ci resta, intanto, che meditare sulla profondità del nostro cristianesimo! E mentre i fatti si svolgono con un rigore tanto logico quanto doloroso, una sola speranza spunta ancora nell'animo. Dio non abbandonerà questa umanità così dolorante che ha per capi più lupi che pastori; e la materna proiezione di Maria non lascerà senza aiuto tanti figli oppressi che, ormai, in Lei solamente confidano.

PRINCIPI SOPRA LA GUERRA*

1.

La guerra offensiva (di aggressione) è giusta o ingiusta?

Per procedere a siffatta valutazione bisogna ricorrere ai principî che a proposito della guerra giusta indica la teologia cattolica.

Essi sono enunciati in modo particolare da due grandi teologi: S. TOMMASO D'AQUINO E FRANCISCO DE VICTORIA (SU quest'ultimo vedi già *Principi* N.¹ 4 e 5): il primo tratta della guerra nella *Summa Theologica* (II. II, 40, 1 segg.); il secondo nel trattato apposito *de iure belli*.

2.

Il problema che ci interessa è questo: esistono guerre giuste e guerre ingiuste? Con quali criteri differenziare le une dalle altre?

Per risolvere questo problema bisogna anzitutto distinguere fra guerre difensive e guerre offensive. Ora le guerre difensive – quelle, cioè, che si è costretti a fare per difendere la patria dall'aggressore – sono sempre giuste: la difesa della patria contro l'aggressione nemica è cosa doverosa e sacra: vige in questo caso il grande principio romano: *vi vim repellere licet* (D. 43. 16. 1 § 27)¹. Il problema sorge per la guerra offensiva: per il caso, cioè, in cui uno Stato muove guerra (aggressione) ad un altro Stato.

Dal punto di vista cristiano come si deve valutare tale iniziativa? È sempre ingiusta? O può essere talvolta anche giusta?

* «Principi», suppl. 8-9 a «Vita Cristiana», agosto-settembre 1939, pp. 160-165.

¹ FRANCISCO DE VICTORIA *de iure belli Ingolstadii* 1580, p. 274: *...et quia de bello defensivo revocari in dubium non potest* (che, cioè, sia lecito ai cristiani di combattere per la difesa della patria) *quia vi vim repellere licet*. Cfr. ib., p. 276.

3.

La guerra offensiva è il più delle volte ingiusta: può qualche volta essere giusta²: perché sia tale è necessario che sussistano alcune condizioni:

1) che siano state effettivamente tentate tutte le vie, compreso il ricorso alla Sede Pontificia³, per eliminare pacificamente la causa di discordia esistente fra i due Stati⁴.

2) che lo Stato che prende l'iniziativa della guerra abbia proceduto – secondo le norme del diritto internazionale – alla formale dichiarazione di guerra allo Stato nemico⁵.

3) che la guerra sia fondata sopra una giusta causa – proporzionata alla guerra che si vuole iniziare – consistente in una *iniuria*⁶ grave⁷ che con la guerra, essendo riusciti veramente tutti i tentativi pacifici, si vuole rimuovere.

L'esistenza di una giusta causa deve essere però obbiettivamente accertata⁸: non basta l'opinione unilaterale che lo Stato aggressore ha intorno alla giustizia della sua guerra⁹.

4) che l'unico motivo determinante della guerra sia veramente la giusta causa: che, cioè, esso non costituisca, invece, il motivo apparente dietro il quale si nascondono i veri motivi determinanti della guerra¹⁰. In questo caso, nono-

² S. TOMMASO D'AQUINO *Summa Th.* II, II, 40,1; FRANC. DE VICTORIA, *op. cit.*, p. 274-275. Cfr. GROTIUS, *de iure belli ac pacis*, lib. II, cap. 1. sgg.

³ DE VICTORIA, *de indis*, II ed. The Classics, etc. p. 242 sgg. (Cfr. *Principi*, 8-9).

⁴ «*Omnia enim sapienti – ait Terentius – verbis prius experiri oportet quam armis*». *Oportet ad bellum iustum magna diligentia examinare iustitiam et causam belli et audire etiam rationes adversariorum, si velint ex aequo et bono disceptare* (DE VICTORIA, *op. cit.*, p. 284). Ancora: *oportet consulere probos, et sapientes viros et qui cum libertate et sine ira, aut odio, et cupiditate loquantur* (ib., p. 284).

⁵ «*indicare bellum*». S. TOMMASO, II, II, 40, 1 (*legitima auctoritas indicentis bellum*); DE VICTORIA, *op. cit.*, p. 275 (*apud quem sit auctoritas gerendi, aut indicendi bellum*).

⁶ S. TOMMASO, II, II, 40, 1. *Secundo requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnantur, propter aliquam culpam, impugnationem mereantur*; DE VICTORIA, *op. cit.*, p. 273: *quae possint et debeant esse causae iustae belli*; a pag. 279 segg. DE VICTORIA enumera alcune cause non giuste (diversità di religione; amplificazione dell'impero; l'orgoglio o l'utilità del principe) e afferma che l'unica giusta causa è la *iniuria accepta*, cioè un fatto grave (proporzionato alla guerra) che abbia recato ingiusto e grave danno allo Stato.

⁷ *Non licet pro levibus iniuriis bello persequi auctores iniuriarum quia iuxta mensuram delicti debet esse plagarum modus* (DE VICTORIA, *op. cit.*, p. 281).

⁸ Mediante il ricorso a terze persone neutrali: *oportet consulere probos et sapientes viros et qui cum libertate et sine ira aut odio et cupiditate loquantur* (DE VICTORIA, *op. cit.*, p. 284).

⁹ *Utrum ad bellum iustum sufficiat quod princeps credat se habere iustam causam* (DE VICTORIA, *op. cit.*, p. 283): la risposta, contenuta nelle due proposizioni successive, è negativa: l'opinione unilaterale che il principe belligerante abbia sulla fondatezza della sua guerra non basta ad accertare l'esistenza di una giusta e proporzionata causa di guerra.

¹⁰ S. TOMMASO, *Summa Th.*, II, II, 40, 1: *tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta: quae scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus... apud*

stante l'esistenza delle altre condizioni e, in particolare, anche della giusta causa, la guerra non è giusta¹¹.

5) Che la guerra, nonostante presenti gli altri titoli di legittimità, non rechi grave danno all'organismo internazionale e, in ispecie, alla cristianità (*republica Christianorum*)¹².

Questo requisito si riferisce in modo speciale alle nazioni cristiane.

4.

Fermiamoci sopra il quarto requisito. Dice S. Tommaso (II, II, 40, 1): *potest autem contingere ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum* (1° e 2° requisito), *et iusta causa* (3° requisito), *nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum* (4° requisito). *Dicit enim Augustinus* in lib. 22 contra Faustum, cap. 74: *nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur*.

Cioè: nonostante la presenza degli altri requisiti una guerra offensiva è ingiusta quando il motivo vero (che è nascosto dal motivo giusto apparente) è costituito dalla cupidità di nuocere, dalla brama di vendetta, dalla crudeltà di un animo implacato ed implacabile, dalla selvaggia bramosia della ribellione, dalla libidine del dominio, e da altri motivi della medesima natura; in una parola, quando c'è nello Stato che inizia la guerra il proposito di fare ad ogni costo la guerra.

5.

La guerra offensiva va valutata alla luce di questi principi. Bisogna, cioè, vedere: 1) se furono veramente tentate tutte le vie per la risoluzione pacifica della controversia; 2) se vi fu una formale dichiarazione di guerra; 3) se essa ebbe fondamento sopra una giusta e proporzionata causa; 4) se questa giusta causa fu il vero motivo determinante della guerra o se fu solo il motivo apparente dietro il quale si nascondevano gli altri motivi messi da S. Agostino in così chiaro risalto.

veros Dei cultores, etiam illa bella pacata sunt, quae non cupiditate, aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur.

¹¹ S. TOMMASO, *ib. Potest autem contingere ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum, et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum.*

¹² ... *si bellum utile sit uni reipublicae cum damno orbis aut christianitatis, puto eo ipso bellum esse iniustum* (DE VICTORIA, rel. III, *de pot. civili*, 13, ed. Ing. 1580, p. 135).

6.

Se lo Stato aggressore può dimostrare che questi requisiti esistevano al momento in cui iniziava l'aggressione allora la guerra da esso iniziata deve qualificarsi come giusta; se, invece, questa dimostrazione non è possibile – perché, ad es., non furono esauriti i tentativi di una composizione pacifica del conflitto; o perché non fu obbiettivamente accertata l'esistenza di una giusta causa; o perché c'era sproporzione fra la giusta causa e la guerra; o perché dietro l'apparente motivo giusto si nascondevano altri motivi ingiusti di dominio o di vendetta, etc.; – allora tale guerra – alla luce dei principi cristiani – deve essere qualificata come guerra sommamente iniqua. Concluderemo con le gravi parole con cui S. Agostino condanna ogni guerra di conquista: «La conquista! Quante guerre, quale strage di uomini ed effusione di sangue umano ha provocato! E quando le lotte micidiali hanno avuto un termine perdurano i mali che esse hanno generato perché ne seguono guerre sociali e civili che affliggono più dolorosamente l'umanità, sia che si tenti di soffocarle colle armi, sia che si tremi al pensiero di vederle ripetersi... La guerra è purtroppo una calamità: ...chi la sopporta o anche vi pensa senza angoscia è maggiormente da compiangere avendo perduto ogni sentimento umano (*de civit. Dei XX, 7*)».

PREMESSA*

1.

Enciclica Summi Pontificatus: ecco, infine, alcune pagine che ci riempiono la mente di luce ed il cuore di consolazione.

Ha due centri; contiene due idee che sono essenziali per il retto intendimento della vita umana.

2.

La prima, basilare, concerne il primato della vocazione soprannaturale dell'uomo.

Non siamo nati né per la guerra né per l'odio né per le conquiste materiali; siamo nati per la pace, per l'amore, per le conquiste eterne dello spirito.

La vocazione dell'uomo è interiore; è vocazione al regno di Dio; è intrinseca tendenza a quella consumata unione con Dio (S. Giov., 17, 23) che faceva esclamare a S. Agostino (*Confess.*, I, 1, 1): – Signore ci hai fatto per Te ed è inquieto il nostro cuore fino a quando non riposa in Te! Qui sta la grandezza vera e la vera dignità dell'uomo: in quell'intima partecipazione alla grandezza ed alla dignità di Dio: le opere umane sono tali solo quando portano il sigillo del divino.

Questa e solo questa è la vocazione dell'uomo, sono questi i pascoli che Cristo ha manifestato (S. Giov., 10, 10); questa è la vita eterna che egli ci ha donato (S. Giov., 17, 3); questo è l'itinerario che conduce al supremo riposo ed alla gioia suprema: l'unione consumata con Dio (S. Giov., 17, 23)!

L'altra via non è di Dio, è di Satana; la via dell'odio, della guerra, dell'ambizione, della cupidigia, del predominio; questa via triste e tenebrosa che suole, purtroppo, essere mascherata con un nome: via politica.

* «Principi», suppl. 10 a «Vita Cristiana», ottobre 1939, pp. 185-188; editoriale non firmato.

La nostra vocazione è espressa tutta quanta nella metallica formulazione del catechismo: Dio ci ha creati per conoscerlo, amarlo e servirlo in questo mondo e poi goderlo nell'altro.

3.

La seconda idea concerne l'essenza e la finalità della vita sociale. Perché sono in società? Per attuare in essa la mia vocazione eterna.

Quindi la società, nei suoi vari gradi, ha per me funzione di mezzo; mi serve perché io possa spandere in essa e possa derivare da essa i tesori di verità e di bene di cui Dio ha fatto ricchi me e gli altri.

La società è uno strumento che serve alla vocazione personale, intrinseca, dei suoi membri.

Non, quindi, distruzione o mortificazione della vocazione dei singoli; ma potenziamento e ampliamento di essa. Perché ciò che c'è di reale, in ultima analisi, non è altro che la realtà immortale di ciascun uomo.

Non la società è immortale; ma la mia anima è immortale; quest'anima che, per la Grazia di Cristo, è fatta tempio di Dio (S. Giov., 14, 23).

4.

Queste verità vanno messe a fuoco.

La vocazione spirituale di ogni singolo uomo non può essere distrutta e assorbita da una ipotetica vocazione collettiva; non per il proletariato o per la razza o per lo Stato Dio mi ha messo al mondo, ma per sviluppare nella mia vita interiore e nella mia vita di relazione la chiamata santa alla verità ed al bene.

C'è una gravissima deformazione nelle dottrine sociali del nostro tempo: si «personifica» con troppa superficialità ogni cosa; si parla della razza, del proletariato, dello Stato come se fossero degli «uomini in grande» composti di «uomini in piccolo».

Tesi insensata, antiumana e anticristiana.

Bisogna togliere questi diaframmi che impediscono la chiara visione delle cose.

Bisogna tornare all'uomo, alla sua grandezza ed alla sua fatica; e col ritorno all'uomo si ritornerà anche a Cristo.

5.

Non vi sono, in ultima analisi, che uomini in questa nostra tormentata città terrena; uomini che governano e uomini che obbediscono; uomini che opprimono e uomini oppressi; uomini ricchi ed uomini poveri; uomini appartenenti ad un gruppo sociale ed uomini appartenenti ad un al-

tro gruppo sociale; uomini di costume diverso e di diversa lingua; ma sempre e solo uomini!

E per gli uomini non vale che una sola legge ed un solo fine: la legge dell'amore ed il premio dell'amore.

Tutto il resto è menzogna e vanità.

NATURA DELLA GUERRA GIUSTA*

I.

Nello studio precedente (*Principi*, 8-9) abbiamo affermato che, ricorrendo certe condizioni, una guerra offensiva può essere anche giusta. Dobbiamo ora vedere, per studiare il fatto della guerra in tutti i suoi aspetti, quale sia la natura giuridica di questo fatto: cioè, *in che rapporto sta la guerra giusta con l'ordine giuridico internazionale*.

Nel prossimo studio vedremo quali sono, e perché sono tali, le singole cause che possono rendere giusta una guerra offensiva.

II.

La guerra giusta, secondo la teologia cattolica¹ e secondo la migliore dottrina del diritto internazionale², è *un atto esecutivo di giustizia penale internazionale*. Dice il BILLUART [Summa II, II, 7, 352]: *bellum offensivum est actus supremus iustitiae vindicativae*.

* «Principi», suppl. 10 a «Vita Cristiana», ottobre 1939, pp. 189-195.

¹ CAIETANUS, *Summa* II, II, 40, 2; DE VICTORIA *de iure belli*, ediz. Ingolst, pag. 283; BILLUART, *Summa* II, II, 7, 352.

² In questo senso è orientato VERDROSS, *Völkerrecht*, Berlin, 1937. pag. 191 segg.: del resto, in conformità alla concezione organica della società e del diritto internazionale che il V. professa (*op. cit.*, pag. 1 segg. e passim). Vedi in V. la letteratura su questo argomento. Cfr. anche KELSEN, *Das Problem der Souveranität und die Theorie des Völkerrechts*, Tubingen, 1920, pagg. 264-265 e *Reine Rechtslehre*, 1934, pag. 129 segg. Pagine decise in DELOS, *La société internationale*, Paris. 1929. pag. 247 segg. Tutta la corrente c.d. obbiettivistica del diritto – la migliore corrente del pensiero giuridico contemporaneo che va sfociando, in modo sempre più deciso, nel diritto naturale – è orientata in questo senso. Cfr. RENARD, *La théorie de l'Institution*, passim, che si riallaccia al fondamentale pensiero di M. HAURIUO. In questa direzione, con le dovute integrazioni e correzioni, le geniali vedute di L. DUGUIT, di F. GÉNY e di G. GURVITCH e, finanche, di KELSEN (*op. cit.*, pag. 252²).

Quindi atto di giustizia penale: ma chi dice giustizia dice relazione sociale [S. Th. II, II, 58, 2]; cioè, nel caso appunto della guerra che suppone una relazione sociale fra gli Stati, relazione sociale interstatale (o internazionale)³.

Come c'è una giustizia penale nell'interno dei singoli Stati, così c'è una giustizia penale nell'interno della società internazionale.

Nell'interno dei singoli Stati la giustizia penale viene esercitata, attraverso organi determinati, contro i cittadini che abbiano commesso dei reati; nell'interno della società internazionale la giustizia internazionale viene esercitata mediante i singoli Stati danneggiati – che fungono in questo caso da organi della giustizia internazionale – contro gli Stati che hanno commesso reati internazionali per punire i quali non rimane che il ricorso alla guerra⁴.

III.

Per comprendere bene questa tesi bisogna richiamarsi alla concezione organicistica della società in genere e della società internazionale in ispecie⁵. Le nazioni (= gli Stati) sono membri di un unico organismo nel quale sono le une alle altre solidalmente collegate.

La legge di solidarietà che è la legge intrinseca fondamentale dei gruppi sociali minori (la famiglia, la città, la nazione) è pure la legge intrinseca fondamentale del maggiore gruppo internazionale.

Tutto ciò naturalmente; a prescindere, cioè, da ogni determinazione pattizia dei singoli Stati⁶; per il fatto solo che esistono le nazioni (e, quindi, gli Stati) esiste fra di esse un vincolo immanente di solidarietà; ciascuna di esse è necessariamente la parte di un tutto, il membro di un unico organismo.

Dice SUAREZ [de leg. II, 19, 9]: *humanum genus quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem non solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem; ogni nazione est etiam membrum aliquo modo huius universi, prout ad genus humanum spectat*⁷.

E già prima di lui FRANCISCO DE VICTORIA aveva chiaramente affermata – traendone tutte le conseguenze – questa struttura unitaria della società internazionale.

³ DELOS, *op. cit.*, pag. 248.

⁴ Così F. DE VICTORIA *de iure belli*, pag. 283.

⁵ È la concezione della sociologia tomistica: bisogna evitare le gravi esagerazioni della scuola positiva. Il bel libro del DELOS è ispirato a questo principio (pag. 112 segg.).

⁶ Con molta chiarezza DELOS, *op. cit.* pag. 224 e passim. Cfr. KELSEN, *op. cit.*, pag. 204 segg.; 204^a segg.; 252^a.

⁷ Per la concezione suareziana che tende, però, al subbiettivismo giuridico v. le critiche di DELOS, *op. cit.*, pag. 228 segg.

Ogni Stato, dice de Victoria, *est pars totius orbis* [de pot. civili, ediz. Ingolst., p. 135]; *totus orbis est aliquo modo una respublica* [ib. pag. 145]⁸.

IV.

Ora *ubi societas ibi ius*: se c'è una società naturale fra gli Stati c'è necessariamente fra di essi un complesso naturale di norme (di leggi naturali) che ne regola i reciproci rapporti.

Tutto ciò a prescindere da ogni regolamento pattizio; prima che gli Stati entrino in rapporti contrattuali fra di loro essi sono già reciprocamente vincolati da alcune norme naturali che sono immanenti alla società alla quale essi necessariamente appartengono⁹.

DE VICTORIA ebbe la visione netta della esistenza di questo ordinamento giuridico internazionale che precede e condiziona tutti i possibili ordinamenti pattizi fra gli Stati.

Egli, per primo, concepì lo *ius gentium* come *ius inter omnes gentes* (fra tutte le nazioni); ed affermò che questo diritto scaturisce non solo e non tanto dall'accordo degli Stati (*ex pacto et ex conducto*) ma soprattutto *ex lego* (*habet vim legis*); cioè dalla legge naturale che scaturisce dalla struttura della società internazionale (*habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una Respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus*).

Da qui la forza obbligatoria della consuetudine; e da qui ancora l'obbligo di tutti gli Stati a sottostare al diritto delle genti (*non licet uni regno nolle teneri iure gentium*) [de pot. civili, pag. 145]¹⁰.

V.

Tutte queste norme sono riducibili alla norma fondamentale nella quale si sostanzia la giustizia: la legge della solidarietà¹¹. I *tria praecepta iuris* dei giuristi romani: *honeste vivere, alterum non laedere, suum unicuique tribuere* (D. 1, 1, 10, § 1) non sono che gli aspetti primi di questa legge: perché il presupposto di ogni solidarietà sta appunto nel rispetto della esistenza e della personalità altrui: così fra gli Stati come fra gli individui.

⁸ Parimenti in DELOS, *op. cit.*, pag. 200 segg., ottima la ricostruzione del pensiero giuridico di DE VICTORIA.

⁹ VERDROS, *op. cit.*, pag. 36. Ein solcher Grundsatz kann aber... nur im Naturrecht verankert sein. Cfr. Kelsen, *op. cit.*, pag. 204; 252².

¹⁰ Cfr. DELOS, *op. cit.*, pag. 224.

¹¹ Fondamento dell'edificio giuridico del DUGUIT: edificio che va corretto e integrato, certo; ma edificio imponente destinato a sfidare i tempi! DELOS, *op. cit.*, pag. 113.

Tutti i diritti e gli obblighi internazionali – il rispetto dei patti (*pacta sunt servanda*), il rispetto delle promesse (*promissio est servanda*), il rispetto delle regole pattizie o consuetudinarie del diritto internazionale etc., hanno la loro fonte prima in questa legge della solidarietà internazionale che sposta le basi del diritto internazionale trasferendole dalla concezione individualistica e subbiettiva del diritto a quella sociale ed obbiettiva¹².

VI.

Dove c'è una società e dove esistono norme giuridiche deve pure esistere una sovranità e devono esistere degli organi che hanno la funzione di porre le norme giuridiche, di porle in relazione coi casi concreti, di procurarne coattivamente l'esecuzione.

Ora anche la società internazionale possiede, sia pure in modo poco visibile (e a prescindere da ogni determinazione pattizia) una sua sovranità e suoi organi.

Di questa sovranità internazionale sono investiti i singoli Stati¹³ i quali vanno considerati in determinati casi (es. in caso di guerra giusta) come organi della società internazionale di cui fanno naturalmente parte.

VII.

Quando uno Stato commette una di quelle violazioni delle norme internazionali che sono considerate giusta causa di una guerra, questa violazione non va considerata come esclusiva dello Stato danneggiato: *va considerata come lesione dell'intera società internazionale*; non si tratta di una *iniuria* privata, ma di un *crimen* pubblico che colpisce tutti i membri della società internazionale.

Da qui la necessaria conseguenza: la reazione di tutta la società; la guerra indetta contro lo Stato delinquente è un atto di giustizia penale internazionale che la società esercita per il tramite di tutti o di alcuni o di uno solo dei suoi membri.

Anche su questo punto la dottrina di DE VICTORIA è decisiva: i principi non solo hanno potestà sui propri sudditi (sovranità interna), ma anche sugli altri membri della comunità internazionale (sovranità internazionale) per punirli dei loro delitti: questa sovranità è a loro conferita dal diritto delle genti come ad organi della società internazionale (*et orbis totius auctoritate de iure belli*, ediz. Ing., pag. 282).

¹² Giustamente rileva il VERDROSS (*op. cit.*, pag. 36) che bisogna andare al di là della norma *pacta sunt servanda* cara al positivismo giuridico. Perché i patti devono essere rispettati? Quale è il fondamento ultimo di questo giusto principio? Cfr. DELOS, *op. cit.*, pag. 226 segg.; KELSEN, *op. cit.*, pag. 252².

¹³ VERDROSS, *op. cit.*, pag. 193 va interpretato in questo senso; KELSEN, *op. cit.*, pag. 267.

E poco più oltre (pag. 283) con maggiore chiarezza: ciò che i singoli Stati possono fare all'interno contro i loro sudditi colpevoli lo può fare la società internazionale contro i suoi membri (*quod si respublica potest in suos, haud dubium, quin orbis possit in quoscumque perniciosos et nequam homines*).

E gli organi di cui si serve la società internazionale per esercitare questo atto di giustizia penale sono appunto gli Stati medesimi che indicano la guerra giusta: *et hoc non nisi per principes* (pag. 283)¹⁴.

VIII.

La società internazionale è, dunque, un organismo di cui i popoli grandi e piccoli sono le membra.

I rapporti fra i popoli sono, per natura, rapporti organici di giustizia e di solidarietà.

Questa legge di solidarietà ha tutta la vigoria delle grandi leggi costitutive degli esseri: se violata, reagisce: più grave la violazione, più grave la reazione; quando la forza della violazione oltrepassa il limite della resistenza – come nel caso di smembramento del corpo sociale per la soppressione della indipendenza e della libertà di uno o di più popoli che fanno parte della comunità internazionale e quando siano, perciò, infranti i cardini fondamentali dell'edificio sociale – allora la giusta reazione estrema dell'organismo sociale si manifesta purtroppo – almeno allo stato attuale ancora primitivo del diritto internazionale – con la più tragica, ma non meno giusta, delle sue forme: la guerra.

¹⁴ DELOS, *op. cit.*, pag. 254; pag. 222; KELSEN, *op. cit.*, pag. 267; specialmente, e con decisiva chiarezza, in *Reine Rechtslehre*, pagg. 118-119 e pag. 150 segg.

PREMESSA*

1.

Quali sono i criteri coi quali ogni coscienza veramente cristiana è tenuta a valutare i tragici eventi del nostro tempo?

Diciamo è tenuta: perché la coscienza cristiana non può mai essere in stato di neutralità; essa è per natura belligerante (Giobbe 7, 1); perché è sempre e necessariamente amica del bene e nemica, senza compromessi, del male.

In questo senso il Signore dice: non sono venuto a portare la pace ma la guerra (Luc. 12, 51); sia il vostro parlare sì, sì, no, no (Matt. 5, 37).

La verità è come la luce: non comporta oscurità od annebbiamenti.

2.

Come qualificare, dal punto di vista cristiano, questa nuova aggressione militare che insanguina la terra di Finlandia (come già la precedente insanguinò la terra di Polonia)? Risponde S. Agostino: fare guerra ai vicini allo scopo di ingrandirsi, sconfiggere e sottomettere gli altri popoli che non danno molestie per la sola cupidigia di regnare che cosa è altro se non un ladrocinio in grande (de civ. Dei. lib. IV, cap. 6).

Ed è anche di S. Agostino il confronto fra un capo di Stato ingiusto e violento ed un pirata: rispose argutamente il pirata prigioniero ad Alessandro Magno:

– Perché rubo le navi? Per la stessa ragione per la quale tu rubi i regni; solo che io rubo poco e sono chiamato ladro; tu rubi molto e sei chiamato imperatore (de civ. Dei, lib. IV, cap. 4).

La legge morale è una ed è inflessibile: colpisce senza distinzione piccoli e grandi, potenti e impotenti, ricchi e poveri: è chiarissima, come la luce; gli uo-

* «Principi», suppl. 11-12 a «Vita Cristiana», novembre-dicembre 1939, pp. 209-212; editoriale non firmato.

mini cercano, è vero, di appannarne con fittizie ragioni (le famose «ragioni di Stato») la limpidezza: ma questa chiarezza rimane intatta; proiettata sulle azioni cattive ne mostra inflessibilmente la cattiveria e la bruttura.

3.

C'è altro. La coscienza cristiana giudica perché possa con tale giudizio possedere una guida per agire.

Non è consentita al cristiano nessuna neutralità: se c'è un male egli deve intervenire per porre riparo, quanto è possibile, agli effetti dannosi del male.

Perché, altrimenti, che senso avrebbe il precetto dell'amore? Se scorgo il fratello ferito dai ladroni (Luc. 10, 30) io sono tenuto a piegarli amorosamente verso di lui: devo intervenire per riparare alle conseguenze dell'odio.

Cristo è intervenuto nel dramma doloroso dell'uomo: ed ha pagato questo intervento redentore col sacrificio della Croce.

4.

Intervenire come? Se sono un privato il mio intervento è quasi tutto spirituale; fatto di preghiera, di simpatia, di speranza; se sono un uomo di Stato il contenuto del mio intervento cresce gradualmente di efficacia – in proporzione della mia autorità nel corpo sociale – e può giungere, e talvolta deve giungere, sino all'intervento militare: uno degli scopi giusti della guerra è proprio questo: aiutare gli oppressi a difendersi o a liberarsi dalla aggressione o dalla tirannia degli oppressori.

Che dire, poi, quando il male minaccia di spezzare, con la sua diffusione, il sistema dei valori umani e religiosi della civiltà cristiana?

Se sono un cristiano sul serio io non posso avere dubbi sulla direttiva della mia azione: difendere in tutti i modi – se sono un uomo di Stato, anche con le armi – questo patrimonio di verità e di civiltà di cui tutti e ciascuno siamo custodi e responsabili.

5.

La stella polare che deve orientare il mio giudizio e la mia azione è solo questa: se sono un uomo, non posso essere solidale con sistemi politici che negano il valore personale dell'uomo; se sono un credente in Dio non posso essere solidale con sistemi politici che negano Dio e che fanno di questa negazione il postulato primo della loro azione sociale e politica; se sono un cristiano non posso essere solidale con sistemi politici che negano Cristo e che fanno di questa negazione il postulato primo della loro azione sociale e politica.

6.

Dove le leggi più elementari della vita umana sono tristamente violate; dove Dio e la Sua legge sono apertamente combattuti; dove Cristo e la Sua Chiesa sono esplicitamente perseguitati ivi, è evidente, non ci può essere posto per la mia simpatia o per la mia solidarietà.

Anzi è proprio di fronte a questa trincea antiumana e antidivina che io devo erigere la mia trincea di uomo e di cristiano: trincea di preghiera, di apostolato, di carità, di verità; ma anche, se necessario, trincea di guerra: perché in questo caso la guerra è una crociata.

LICEITÀ DELLA GUERRA GIUSTA*

1.

Provo una tristezza profonda ogni volta che devo scrivere intorno alla guerra. Mi pare quasi impossibile che nel mondo debba esserci tanta malizia: è proprio di questi giorni il canto consolante della liturgia natalizia; ma come, dunque, gli uomini non sentono i richiami soavissimi di Cristo che viene?

Quale mistero! Creati per essere con Cristo coeredi e compartecipi dei gaudi eterni della verità e della pace!

Eppure il fatto è questo: la guerra nel mondo c'è; uomini cattivi, che hanno per padre Caino (1, S. Giov. 3, 12) e per ispiratore Lucifero (S. Giov. 8, 44) l'hanno provocato e la provocano.

C'è, ed è il fatto tragico del nostro tempo: da quattro mesi l'orgoglio di qualche uomo semina di morte e di lagrime vasti settori del mondo.

Che fare? Come comportarsi?

Quali indicazioni e quali orientamenti fornisce in proposito la dottrina cattolica?

2.

Nei due studi precedenti (*Principi* 8-9: 10) siamo pervenuti a queste conclusioni:

1) la guerra è lecita quando ha una causa giusta e quando sia stata preceduta da tutti i possibili tentativi per evitarla:

2) la guerra giusta va considerata come una giusta reazione di tutta la società internazionale – fatta per il tramite dello stato o degli stati belligeranti che indicano la guerra giusta – contro lo Stato o gli Stati che hanno gravemente violato la legge di solidarietà che sta a base dei rapporti fra gli Stati.

* «Principi», suppl. 11-12 a «Vita Cristiana», novembre-dicembre 1939, pp. 213-221.

Dobbiamo ora vedere più da vicino:

- a) perché la Chiesa, coi Suoi dottori e teologi, ammette la guerra giusta; e
- b) quali sono più esattamente quelle violazioni gravi dell'ordine internazionale che costituiscono la giusta causa di una guerra.

3.

Alla prima domanda offre una risposta precisa S. AGOSTINO: se non vi fossero uomini cattivi, i popoli vivrebbero tutti in una vicinanza amorevole e vi sarebbero nel mondo molti regni di popoli come in una città vi sono molte case di cittadini.

Ma vi sono dei cattivi che vogliono opprimere i buoni: da qui la necessità della guerra; perché è cosa peggiore della guerra il fatto che i cattivi dominino sopra i giusti (*de civ. Dei* IV, 15). La guerra, dice altrove S. AGOSTINO (*Epist.* 189, 6), è talvolta strumento di pace: *bellum geritur ut pax acquiratur* perché eliminando le cause perturbatrici dell'ordine ristabilisce la sicurezza e la pace.

La guerra giusta è strumento e garanzia dell'ordine; il Signore stesso non disdegnò di parlare di guerra (S. Luca 14, 31) e non temette di avere vicino a sé soldati e centurioni romani; S. Giovanni Battista ai soldati che a lui si presentavano per far penitenza non impose di lasciare la milizia ma li avvertì di non usarne per l'ingiustizia e per l'oppressione (S. Luca 3, 14).

La guerra giusta è nelle tradizioni della Chiesa Cattolica: basta ricordare le Crociate e la memorabile vittoria di Lepanto che fiaccò la cattiva prepotenza dei turchi.

Questa è dottrina sicura della teologia cattolica (per tutti S. TOMMASO II, II, 40)¹: e mi piace suggellare questo punto con le incisive – e così appropriate anche ai nostri tempi – parole di FRANCISCO DE VICTORIA (*de iure belli*, ediz. The Classics of Intern. Law, p. 275): *se non fosse ammessa la guerra giusta il mondo non potrebbe vivere in pace; esso si troverebbe, infatti, nella più cattiva delle condizioni se non gli fosse lecito di reagire contro i tiranni, i ladroni, i rapitori che commettono le loro tristi malefatte e che opprimono i buoni ed i giusti*².

¹ Lutero, mettendosi in contrasto con la tradizione cattolica, nega *in ogni caso* la liceità della guerra (anche per la difesa della cristianità dai turchi). DE VICTORIA osserva che Lutero non riuscì ad imporre questo principio *germanis hominibus ad arma natis* (*de iure belli* ediz. The Class, etc., pag. 272).

² Alla domanda: *an bellare unquam iustum sit* GROZIO (*de iure belli ac pacis* Lugd. Pat. 1919, lib. I, cap. II pag. 35 sgg.) risponde che la guerra è lecita quando sia giusta (lib. II, cap. 1 sgg.). Il concetto di guerra giusta è uno dei fondamenti di quel grande edificio del diritto internazionale eretto con tanta sapienza dai maestri del sec. XVI e XVII (DE VICTORIA, SUAREZ, GROTIUS); ed è un concetto derivato dalla teologia cattolica (SAN TOMMASO II, II, 40, 1). Questa dottrina della guerra giusta rinasce nei periodi di palese violazione delle norme essenziali di ogni ordine etico e giuridico. Per i recenti indirizzi cfr. VERDROS *Völkerrecht*, Berlin 1937, p. 131 sgg. Molto belle le pagine di M. DE Vattel, *Le droit des gens*, Paris 1830, libr. III, cap. 1 sgg.

4.

Il secondo problema trova la sua soluzione facendo ricorso al grande principio della solidarietà internazionale.

Come abbiamo già detto (*Principi* n. 10). questo principio costituisce la legge immanente, naturale, tanto delle aggregazioni minori (dalla famiglia allo Stato) quanto della società degli Stati³.

Orbene: supponiamo che in questa società degli Stati sia stato raggiunto – in un certo momento e faticosamente – un determinato equilibrio politico⁴.

Esiste, in questo momento, uno stato di pace; gli Stati, piccoli e grandi, costituiscono una *societas gentium*, e cercano anche di procedere alla organizzazione di una vera *societas iuris*⁵.

Supponiamo che in questo stato di pace ed in questo equilibrio sussistano, come è inevitabile nelle cose di questo mondo, ragioni anche notevoli di inquietudine e di instabilità.

Cosa detta in questi casi il grande principio di solidarietà?

È lecito, alla luce di tale principio, distruggere violentemente, con la guerra, l'equilibrio e lo stato di pace esistente per cercare, di instaurare un equilibrio nuovo, una pace nuova, o, come usa dire oggi (forse non senza ironia) un ordine nuovo?

La risposta è precisa: non è lecito⁶. Vale anche per gli Stati il precetto paolino: *alter alterius onera portate et sic adimplebitis legem Christi* (S. Paolo; Gal. 6, 2).

La civiltà umana – che è, nonostante tutto, profondamente cristiana – ha raggiunto un grado di spiritualità molto alto perché essa non senta istintiva ripugnanza per ogni violenta rottura della solidarietà e della pace.

La pace, quando c'è, va mantenuta: ecco il primo grande corollario della legge di solidarietà.

³ DUGUIT, *Traité de Droit Const.*³, Paris 1927, vol. I, pag. 66 sgg., cfr. ROBERT REDSLOB, *Histoire des grands Principes du Droit des Gens*, Paris 1923 *passim*.

⁴ M. DE VATTEL, *op. cit.* libr. III, cap. III, § 47 sgg.

⁵ La Società delle Nazioni ha costituito, nonostante tutto, un tentativo di organizzazione giuridica degli Stati *degno della più alta considerazione*. Cfr. BOYER S. I., *Cursus Philosophiae Parisiis* 1936, vol. II, pagine 571, 572.

⁶ I trattati di pace sono atti che fondano un determinato equilibrio (acte de fondation; institution; cfr. RENARD, *La théorie de l'Institution*, Paris 1930, p. 201 sgg.) che interessa tutta la società degli Stati, tutto l'ordine internazionale. Per questo, essi non possono essere unilateralmente denunziati né, tanto meno, violentemente infranti. Quando è impegnato il bene di tutta la società internazionale gli interessi dei singoli Stati devono ordinarsi a questo bene. E la pace è il bene massimo che interessa tutti gli Stati. Cfr. in questo senso le pagine decise di FÉNELON in *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* «Il faut soumettre les coutumes et jurisprudence des pays particulieres au droit des gens qui leur est infiniment superieur et à la loi inviolable des traités de paix, qui sont l'unique fondement de la sûreté de la nature humaine».

Anche se non è una pace perfetta sotto tutti gli aspetti; la pace è di per sé un bene comune di tutti i popoli e tutti i popoli sono moralmente tenuti a rispettarlo.

La dottrina cattolica (BILLUART) considera come colpa grave di un principe il solo fatto che costui susciti nel suo popolo una psicologia guerriera.

La pace va sempre mantenuta; ecco il primo dettame della solidarietà.

E va mantenuta non solo non commettendo aggressioni che la spezzino, ma anche non suscitando nell'animo dei cittadini quella psicologia violenta che è sempre l'atto introduttivo dell'aggressione.

5.

Dallo stesso principio di solidarietà discende un altro immediato corollario: la libertà politica, e quindi l'esistenza, delle nazioni grandi e piccole che fanno parte della società internazionale va rigorosamente rispettata⁷. E a questo punto bisogna ricordare una cosa spesso obliata.

Il cristianesimo, che, nonostante le apparenze, è pure il fermento intimo della coscienza di tutti i popoli cresciuti alla sua ombra ha precisato la personalità e la vocazione delle singole nazioni.

Nessuno, ad esempio, potrà elevare dubbi sulla personalità così marcatamente definita di popoli come il polacco, il boemo, l'ungherese e così via (per fermarci ai popoli piccoli).

Si può dire che i popoli europei hanno ormai una loro personalità «morale» inconfondibile; e questa personalità «morale» è divenuta organismo giuridico e personalità giuridica internazionale.

L'Europa è ancora una: la realtà della *respublica christianorum* sussiste ancora⁸: questa unità può essere e deve essere ulteriormente cementata; non può e non deve essere violentemente infranta.

6.

Dal principio di solidarietà discende un terzo corollario: il rispetto dei patti⁹.

Questo corollario rientra in un grande principio: quello del rispetto dal diritto delle genti.

⁷ Leggi fondamentali del diritto delle genti: 1) ogni nazione deve contribuire alla felicità ed alla perfezione delle altre, in tutto ciò che è in suo potere. 2) libertà ed indipendenza delle nazioni. 3) eguaglianza delle nazioni. 4) rispetto dei trattati. 4) rispetto delle norme fondamentali naturali del diritto delle genti. Cfr. Vattel., *Le droit des gens prélim.* §§ 13 e sgg.

⁸ VERDROSS, *Volkerrecht*, p. 5 sgg.

⁹ *Pacta sunt servanda* cardine del diritto internazionale. Verdross, *op. cit.*, p. 36 sgg.: cfr. le belle pagine di Vattel, *op. cit.*, lib. II, cap. 15. Dice FÉNELON, *Directions*, etc. che il rispetto dei trattati costituisce uno «dei due poli» dell'ordine internazionale (direz. XXXI).

L'ordine internazionale, sul quale poggia la pace e la libertà dei popoli, non può essere mantenuto se questo cardine del rispetto dei patti è spezzato.

7.

Fermiamoci qui: supponiamo che una Stato, per qualsivoglia ragione,
a) crei uno stato d'animo guerriero nel suo popolo al fine di prepararlo alla rottura di uno stato di pace esistente;

b) aggredisca uno Stato che fa parte della comune società degli Stati;

c) sopprima la libertà politica della nazione aggredita;

d) distrugga dichiaratamente il valore del principio che impone il rispetto della parola data;

e) si faccia portatore, nei popoli che così violentemente opprime, di dottrine sociali e religiose antitetichè a quelle fiorite dalla civiltà cristiana.

Si domanda: la legge di solidarietà è stata o no violata gravemente?

Questa violazione grave legittima una guerra mirante alla ricostituzione dell'ordine infranto?

La risposta è, purtroppo, molto chiara: valgono qui le parole di S. AGOSTINO e di DE VICTORIA: la guerra, in questi casi, è una triste necessità; perché è cosa peggiore della guerra il fatto che i tiranni opprimano violentemente i giusti (S. Agostino); senza la guerra (in questo caso) il mondo non potrebbe più trovare la pace.

Perché sarebbe cosa peggiore della guerra lasciare che i tiranni, i ladroni, i predoni, commettano impunemente le loro rapine e le loro oppressioni (DE VICTORIA).

8.

C'è una speciosa obbiezione: ma allora non sono ammesse evoluzioni nella storia dei popoli e nella struttura della società internazionale? Sì; sono ammesse evoluzioni e modifiche; ma in questo solo senso: che si costituisca una unità sempre più forte fra gli Stati: evoluzioni verso l'unità; non evoluzioni verso la separazione o verso il predominio di un popolo sopra un altro.

Evoluzioni interne, pacifiche, concordate, frutto di più profondo spirito di comprensione, di collaborazione, di unificazione¹⁰.

Le «evoluzioni» e le «modifiche» per via di guerra, causate da inconfessabili mire di nazionalismo egoista e prepotente, non sono permesse né dalla morale umana né, tanto meno, dalla morale cristiana.

¹⁰ Verso una società degli Stati d'Europa, ad esempio, a struttura federale.

Diciamo di più: non sono permesse dallo stesso organamento dell'equilibrio e della solidarietà internazionale: perché quasi per necessità fisica quest'equilibrio spezzato si abbatte, con la sua forza medesima, ciclicamente, sopra colui che lo spezza: la guerra non è, qui, che questa reazione interna tanto più grave quanto più dura è stata l'azione che l'ha causata¹¹.

9.

La guerra ha perciò, purtroppo, il suo posto nel quadro della morale e della coscienza cristiana.

È uno strumento, talvolta indispensabile, di difesa.

E la sua terribile necessità si fa tanto più viva quanto più larga è la minaccia che senza di essa venga infranto tutto un sistema di valori così faticosamente elaborato dalla civiltà umana e cristiana.

Un tempo i cristiani furono chiamati ad intervenire militarmente per vincere la minaccia dei turchi contro l'unità e l'esistenza del mondo cristiano.

Forse la crisi odierna ha le stesse proporzioni: perché nuovi «turchi» più pericolosi dei primi minacciano da più parti la preziosa costruzione che la civiltà umana ha edificato con fatica sotto il segno di Cristo.

¹¹ In questo senso positivista Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 1934, pagina 131.

1940

PREMESSA*

I.

Desiderio della libertà; il più vitale fra i desideri dell'uomo.

Più è violato più si rinvigorisce; perché la libertà è una fortezza imprendibile nella quale saldamente si rinserra la personalità dell'uomo.

Il problema ha molteplici aspetti: per l'aspetto filosofico e teologico rinviamo a quanto è scritto in uno studio contenuto in questo medesimo numero di *Principi*.

Resta da fare un cenno sull'aspetto più attuale del problema: quello sociale. E per venire subito all'essenziale noi affermiamo che il problema della libertà sociale si esaurisce nel problema della sovranità della legge giusta. Questa formula ha bisogno di essere chiarita.

II.

C'è una espressione potente di Aristotile (*Etica Nic.* V. 6) che dice così: Διὸ οὐχ ἐρωῶμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον, ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίγνεται τύραννος. Ἔστι δ' ὁ ἄρχων φύλαξ τοῦ δικαίου, εἰ δὲ τοῦ δικαίου, καὶ τοῦ ἴσου.

Il senso è questo: noi non sopportiamo che sia sovrano un uomo, ma che sia sovrana la legge; se l'uomo si sostituisce alla legge diventa tiranno; non è tale quando, invece, egli è custode della legge e, perciò, della giustizia e della eguaglianza.

S. Tommaso, infatti [in *Et. Nic.*, lib. V lectio 11] interpreta proprio così: *inde est quod in recta gubernatione multitudinis non permittimus quod homines principentur, scilicet secundum voluntates et passiones humanas, sed quod principetur homini lex, quod est dictamen rationis.*

* «Principi», suppl. 1-2 a «Vita Cristiana», gennaio-febbraio 1940, pp. 1-5; editoriale non firmato.

Aristotile e S. Tommaso esprimono in maniera precisa un lato della psicologia sociale umana: l'uomo non sopporta di essere comandato dall'arbitrio di un altro uomo; sopporta solo il comando oggettivo della legge e quello dell'uomo solo in quanto è sulla legge fondato [II, II, 60, 5].

È questa la radice prima dell'ordine giuridico e del grande fatto della codificazione del diritto.

Perché sono nate le leggi scritte? Perché questo bisogno di passare dal diritto non scritto a quello codificato? Il popolo romano fissò, dopo una rivoluzione, nelle XII Tavole i fondamenti del suo diritto privato.

Perché? La risposta va ricercata in quel dato psicologico che abbiamo messo in luce: l'uomo non vuole essere comandato dall'uomo; vuole essere comandato dalla legge.

III.

La ragione profonda di questa psicologia va ricercata nel sentimento della libertà che costituisce tanta parte dell'uomo.

Se comanda l'uomo e non la legge, la libertà è alla mercé dell'arbitrio di chi comanda: se comanda la legge la libertà è saldamente garantita; perché la legge precisa immutabilmente i confini entro i quali l'uomo può liberamente operare.

Questi confini non possono essere valicati da nessuno: l'autorità medesima di chi governa deve arrestarsi di fronte ad essi.

IV.

La civiltà ha fatto un progresso gigantesco il giorno in cui ha posto questo principio della certezza del diritto a fondamento delle sue costruzioni giuridiche e politiche¹: una vera scoperta copernicana che è essenziale per il mantenimento della giustizia e dell'ordine.

Questo principio è stato, proprio nel nostro tempo, seriamente intaccato²: con esso è seriamente minacciata la libertà dell'uomo.

Non più la legge sovrana; non più i confini della libertà esattamente precisati; ritorna ciò che Aristotile e S. Tommaso deprecano; la sovranità dell'uomo; il primato della volontà e della passione partigiana: al posto della legge l'arbitrio di chi comanda³.

¹ Cfr. IERHING, *Esprit du droit Romain*³, Paris, 1886, vol. II. p. 28 sgg.

² Si pensi alla formula che domina la moderna letteratura giuridica tedesca: la fonte esclusiva del diritto è la «volontà» del Capo. Echi, purtroppo, anche da noi. MAGGIORE in «Riv. it. di diritto penale», 1939.

³ Diceva DUGUIT (*Droit cost.*, 1927, vol. I. p. 65) che tutte le speculazioni giuridiche sono vane se non arrivano a determinare in maniera positiva il fondamento solido di una limita-

V.

La causa di questo regresso così dannoso per l'uomo va ricercata in quella «mistica dello Stato» che è la più grave eresia del nostro tempo.

Al posto di adorare il vero Dio certi uomini adorano una cosa⁴: questa «cosa» è lo Stato, la razza, il proletariato, la nazione etc. Ma questa «cosa» per essere adorata va pure personificata: ecco allora le attribuzioni ad essa delle facoltà razionali e volitive che sono proprie della persona umana e, per essenza, di Dio.

Questa «cosa personificata» diventa allora un essere trascendente; un misterioso «essere» che sta sopra gli uomini i quali sono tenuti a fare verso di lui atto di adorazione e di sacrificio.

Sentite cosa scrive il profeta di questo «essere misterioso»: Hegel.

«Lo Stato è la venula di Dio sulla terra (der Gang Gottes in der Welt)... bisogna dunque adorare lo Stato come l'incarnazione della divinità sulla terra (als irdisch-Gottliches) [*Grundleg. der Phil.* d. R. § 258].

Le conseguenze politiche e giuridiche sono facili: quando un gruppo di violenti riesce ad impadronirsi del governo questa mistica dello Stato (o della razza o del proletariato) viene a costituire il comodo paravento dietro il quale si compiono le più impensate ingiustizie. Si pensi a quello che ha commesso e commette dietro questo paravento «mistico» il comunismo ateo ed il nazismo pagano.

Dio bandito; la Chiesa duramente perseguitata; la libertà tristamente oppressa; la personalità dell'uomo distrutta.

Un vero «sacrificio» che costa le lagrime e le sofferenze più inaudite.

VI.

Torniamo alla legge: dove è più questo principio obbiettivo che regola l'azione degli uomini, e che garantisce, così, la loro libertà e la loro persona?

Infranto: al posto della legge – dice S. Tommaso – l'arbitrio di chi governa; la volontà del tiranno. Questo arbitrio di chi governa viene qualificato con un eufemismo: si dice «volontà dello Stato»; «volontà del popolo»; «volontà del proletariato»; e in nome di questa volontà irrazionale – che è poi la volontà di quell'uomo o di quegli uomini che comandano – vengono perpetrati i più riprovevoli delitti contro la dignità e la grandezza dell'uomo.

Contro tutto questo si erige severo e maestoso il pensiero umano e cristiano.

zione giuridica apportata all'azione di coloro che in una data società detengono il governo della medesima. E questa limitazione c'è ed è duplice: 1) che l'azione dei governanti sia in conformità alle leggi regolarmente poste; 2) che queste leggi siano conformi alle leggi naturali che hanno Dio come principio e fine.

⁴ Pagine molto significative dedica M. BLONDEL (*L'Action*, Paris, 1937, vol. II, pp. 323 sgg.) a questi fenomeni di superstizione: si tratta di pericolosi «surrogati» della vera vita interiore che ha Dio come principio e come fine.

Non permittimus quod principentur homines... sed quod principetur homini lex.

Tutta la tradizione giuridica romana è in questo senso: *legum servi sumus ut liberi esse possimus.*

La legge scritta, codificata, della quale sono esattamente configurati i confini, della quale è precisato con sicurezza il contenuto: ecco il baluardo della libertà e della personalità dell'uomo.

VII.

Primato della legge, difesa della libertà!

Della legge giusta, [II, II, 60, 5, 1^m; II, II, 57, 2, 2^m. I, II, 96, 4], si capisce: ma di questo parleremo altra volta.

Per ora basti affermare con chiarezza e con fermezza che nulla è così contrario alla società umana quanto il volontarismo [II, II, 57, 2, 2^m] «mistico» eretto a base dei sistemi politici e giuridici.

La guerra che insanguina il mondo ha soprattutto in esso la sua causa: perché questo volontarismo tirannico produce immancabilmente due effetti: all'interno la persecuzione, l'oppressione, la violenza, il terrore, la divisione; all'esterno la guerra e la rovina.

VALORE DELLA LIBERTÀ*

I.

Cosa è la libertà?

Ecco uno dei massimi problemi umani.

La soluzione di esso non ha un valore soltanto teorico: incide su tutta l'azione individuale e collettiva dell'uomo; tocca le strutture prime di ogni edificio giuridico e politico.

Da qui la grave domanda: la libertà è o non è un punto di riferimento essenziale nella costruzione di ogni edificio sociale¹? È o non è la base sopra la quale va saldamente costruito l'edificio dell'uomo?

Per la soluzione di questi problemi ci farà luce il pensiero luminoso di S. TOMMASO D'AQUINO².

II.

Il problema della libertà non è altro che il problema della volontà.

Bisognerà, dunque, ricercare cosa è la volontà.

* «Principi», suppl. 1-2 a «Vita Cristiana», gennaio-febbraio 1940, pp. 6-19.

¹ Pagine molto belle si leggono, in proposito, nell'opera fondamentale di JEHRING, *L'esprit du droit Romain*, Trad. Meulen, Paris 1886, vol. II, pp. 123, 215, 257, 291, 300 sgg. Jehring vede il diritto in funzione della «missione creatrice» della personalità; per questo, egli parla della tendenza alla «spontaneità interna» – cioè alla tutela della libertà – come una delle tendenze essenziali del diritto. La tesi di Jh. sostanzialmente giusta richiede solo qua e là qualche leggera rettificazione; essa insiste troppo sulla autonomia della volontà lasciando nell'ombra l'altro elemento, pure essenziale dell'uomo, della tendenza verso un fine (Dio) che è all'uomo connaturale.

² Ci riferiamo in ispecie alle opere seguenti: *Summa Theologica*; *Summa contra Gentiles*; *q. de veritate*; *q. de malo*; *q. de potentia*.

Applicheremo, per analogia, ai fatti dello spirito i concetti di forza, movimento, tendenza; e procederemo nella ricerca secondo il metodo positivo: cioè, osservando i fatti ed inducendone le leggi.

Orbene: la volontà appare all'osservazione comune e scientifica sotto due aspetti: 1) come tendenza ad un determinato movimento [*ut natura*: de verit. XXII, 5; XXIII, 4; Summa Th. I, 82, 1; I, II, 1; I, II, 91, 2]; 2) come movimento in atto (I, II, I, 9, 3; I, II, 8, 2]). In ambedue i casi la volontà appare inoltre come il prodotto di due forze [*quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus quandoque autem ipse voluntatis actus* I, II, 8, 2] che agiscono su di essa ora inclinandola [I, II, 8, 1] ad operare in una certa direzione, ora provocando in questa direzione, e talvolta anche in altra, [de verit. XXII, 6; I, 83, 2] il moto volitivo [I, II, 13, 1]³.

Quali sono le proprietà di queste forze?

III.

La prima di queste forze – che chiameremo, per comodità forza inclinante – agisce sulla volontà in modo da determinare in essa soltanto una tendenza a muoversi in una certa direzione: non provoca, quindi, un moto effettivo [de verit. XXII, 1; I, II, 10, 2]. La volontà è attratta verso un determinato oggetto ed è inclinata, perciò, a muoversi per raggiungerlo. Il moto volitivo non c'è ancora; c'è solo una tendenza ad esso [de verit. XXII, 5; *velle importat simplicem appetitum alicuius rei* I, 83, 4].

IV.

Che tale tendenza esista nell'uomo è un dato inequivocabile dell'esperienza.

Ogni uomo sperimenta necessariamente in sé il fatto di questa tendenza che lo inclina verso «qualche cosa» nel possesso del quale egli intuisce che si trovi la sua espansione totale, il suo riposo e la sua pace [I, II, 2, 8; I, II, 1, 8; de verit. XXII, 5; XXII, 7].

L'uomo è profondamente inclinato verso questo «oggetto» come l'ago calamitato verso il polo⁴.

Tale inclinazione è costitutiva della sua natura [de verit. XXII, 5; XXIII, 4].

³ A questi due aspetti della volontà corrispondono i due «tipi» diversi di Grazia che concorrono alla mozione della volontà: la grazia sufficiente – che potremmo chiamare grazia inclinante – e la grazia efficace – che potremmo chiamare grazia motrice. Cfr. DEL PRADO, *De Grat lib. arb.*, 1907, vol. II, pp. 10 sgg.

⁴ Si pensi all'«attrazione» aristotelica del motore immobile (Dio) e al desiderio che essa suscita in tutti gli esseri. ARISTOTILE, *Met.* XI, 7. Altrettanto dicasi dell'ὄρεξις plotiniana che è l'intima energia che tutte le cose spinge verso l'amore e la contemplazione dell'Uno. PLOTINO, *Enn.* I, 7 e in tutti gli altri scritti (specie III, 8).

V.

Sorgono allora alcuni problemi: perché esiste questa forza attrattiva e la tendenza che ne discende? Quale è la fonte da cui deriva? Cosa è questo «oggetto totale» verso cui la volontà è intrinsecamente inclinata?

Tutti questi problemi trovano la loro soluzione facendo ricorso al principio della gerarchia dei valori e, quindi, alla concezione teocentrica del mondo (*Principi*, 1939, n. 4) [I, 2, 3; de verit. XXII, 5]. La «realtà» è costituita da una scala gerarchica di valori [I, 65, 3, 1^m; C. g. II, 39-46]; la legge che regola i rapporti fra questi valori è *quella della tendenza dei valori inferiori verso i superiori* [I, 50, 1; C. g. II, 46; C. g. II, 43]; *il che importa, reciprocamente, una attrazione esercitata dal valore superiore su quello inferiore* [de verit. XXII, 1, 3^m; C. g. III, 19].

Orbene: posto che l'uomo non occupa la cima di questa scala gerarchica [C. g. II, 43; T, 108, 1] ma che sopra di lui altri valori più alti si elevano [I, 50, 1] e che tutti questi valori sono, infine, sospesi ad un valore supremo che tutti li trascende e che di tutti è la fonte – Dio [I, 61, 3, 2^m] –, ne deriva che l'uomo è attratto da questi valori superiori e, quindi, da Dio, nel quale solamente i valori spirituali trovano la loro totale completezza e la loro totale luce [I, II, 1, 8; 2, 8; I, 60, 5; C. g. III, 16 sgg.; de verit. XXII, 7].

La forza attrattiva esercitata sulla volontà e la conseguente tendenza fondamentale della volontà derivano, dunque, da Dio [*Deus movet sicut desideratum et intellectum* I, 105, 2, 2^m]: sono i due aspetti di quella legge di tendenza dei valori che è la legge regolatrice di tutta la creazione [C. g. III, 16 sgg.].

Perciò quel «qualchecosa» di totale verso cui la volontà è intrinsecamente inclinata è Dio stesso in quanto Bene totale; e la direzione verso la quale è orientata la tendenza della volontà è quella che verso Dio conduce [I, II, 2, 8].

La nave dell'uomo è misteriosamente attratta a muoversi verso il porto divino [*Deus movet sicut desideratum et intellectum* I, 105, 2, 2^m]⁵.

VI.

Questa concezione della volontà come tendenza fondamentale verso il Valore supremo – Dio – porta piena luce sopra tutti i problemi dell'uomo: li unifica tutti perché tutti li riduce a questo unico problema della attrazione e della tendenza verso il Valore supremo.

Infatti la volontà è la forza motrice di tutte le facoltà umane, è, supposta sempre la prima radicale intuizione dell'intelligenza [C. g. III, 27], la radice dell'uomo [I, II, 10, 1; 9, 1]: la soluzione dei problemi della volontà in quanto pre-

⁵ Tutta l'ampia, profonda e viva meditazione di BLONDEL – *L'Être et les êtres; la Pensée; l'Action* – è orientata così; è ascensionale; sale per gradi verso la visione di Dio. *Itinerarium mentis in Deum!*

suppongono ed implicano quelli dell'intelletto, costituiscono anche la soluzione dei problemi delle altre facoltà umane e, quindi, di tutto l'uomo [I, II, 9, 1].

Si pensi, ad esempio, all'intelligenza.

Cosa è l'intelligenza? Quale ne è lo scopo supremo?

La risposta viene ricavata tenendo presente ciò che avviene, dopo la prima radicale intuizione dell'intelligenza, nell'intimo meccanismo del moto volitivo.

L'intelligenza, dopo il primo atto, si muove sotto l'impulso della volontà [I, II, 9, 1; 3^m; I, 82, 4]; ma perché si muove la volontà?

Perché attratta dal Bene supremo [de verit. XXII, 1]. Quindi la volontà mette in moto i meccanismi dell'intelletto perché possa «vedere» il valore supremo e possa in questa contemplazione bearsi del Bene eterno [I, II, 2, 8; C. g. III, 25; C. g. III, 37].

Ogni movimento dell'uomo, in tutte le facoltà, è un movimento che ha la sua prima radice nella attrazione di Dio; viene da Dio e tende a Dio [*Omnes motus... a Deo* I, II, 109, 1].

Così va pure spiegata l'attrazione che i beni creati esercitano sull'uomo ed il desiderio conseguente che essi provocano in lui.

Le cose ci attirano perché Dio ci attira; le desideriamo perché desideriamo Dio [*Voluntas quidquid vult, vult sub ratione boni*, de verit. XXII, 6, 5^m].

I beni creati, infatti, non sono che un riflesso increato [C. g. III, 20; I, 6, 4]; il loro valore sta nel possedere una certa simiglianza con Dio: e nei limiti, appunto, di questa simiglianza essi partecipano di quella forza attrattiva che inclina l'uomo a Dio e fa nascere nel cuore dell'uomo il desiderio di Dio [I, 105, 2, 2^m].

VII.

L'analisi della forza attrattiva ci ha mostrato che essa produce sulla volontà una tendenza al valore supremo: non ci ha mostrato, però, che essa produca anche il passaggio all'atto di questa tendenza; che causi, cioè, il moto volitivo.

Essa ha infatti soltanto il potere di sollecitare, non di causare l'atto volitivo [*Velle importat simplicem appetitum alicuius rei* I, 83, 4].

Questa incapacità radicale della forza attrattiva a causare l'atto volitivo è un fatto indubitato di esperienza; per quanto sollecitato dalle attrattive più forti, l'uomo ha sempre la padronanza del suo atto [*habet in potestate ipsam inclinationem* de verit. XXII, 4]; è totalmente il padre delle sue azioni (Aristotile) [I, 83, 1, 3^m; I, II, 13, 6; C. g. II, 47 *habens suae operationis dominium*].

Da qui la necessità, perché il moto volitivo abbia luogo, dell'intervento di una nuova forza che faccia passare all'atto la volontà⁶. È questa la forza motrice della libertà [*vis electiva* I, 83, 4; I, II, 13, 1 sgg.; I, II, 13, 6].

⁶ Questa analisi della volontà nei suoi due aspetti di necessità e di libertà è condotta da Aristotile (nell'*Etica nicomachea* in particolare) in maniera per molti versi definitiva. S. Tommaso

L'esistenza di questa forza costituisce essa pure un fatto indubbio della coscienza: ciascun uomo sperimenta l'esistenza di questa forza, cavata dall'interno [I, II, 6, 1] della volontà; è essa che, sotto l'indicazione dell'intelletto [I, II, 13, 1; I, II, 13, 6; I, II, 9, 1], provoca, con una virtù misteriosa, l'atto volitivo [*voluntas movet seipsam* I, II, 9, 3].

È il *fiat* creatore [C. g. I, 88: *liberum est quod sui causa est*] dell'uomo; un atto originale di potenza che è, per definizione, l'atto dell'uomo [I, II, 4, 2].

La libertà è il segno più caratteristico della personalità [*Libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet* I, 59, 3].

VIII.

Sorgono allora alcuni problemi.

Anzitutto: perché l'uomo è fornito di questa forza originale che lo fa padrone dei suoi atti e del suo destino [I, 83, I, 3^m; C. g. I, 88; C. g. II, 47, 48]? Perché la forza attrattiva non è capace di operare in lui quello che è capace di operare negli altri esseri (la produzione necessaria dell'azione [I, 83, 1; de verit. XXII, 4; I, II, 93, 4; I, II, 13, 2])?

La risposta va ricercata in un'altra legge regolatrice dei valori: la legge della assimilazione dei valori inferiori a quelli superiori.

È una legge correlativa a quella della tendenza dei valori: *essa importa che il valore inferiore tende a possedere le proprietà del valore superiore (assimilazione)* [C. g. II, 46; S. T. I, 50, 1; C. g. III, 19; S. T. I, 76, 1; C. g. I, 43 sgg.; C. g. III, 22]. Ora l'uomo è un valore spirituale perché la forma che lo costituisce (l'anima) [I, 75, 2; I, 75, 5], pur avendo relazione col corpo [I, 76, 1; C. g. II, 56 sgg.], possiede una propria autonomia di operazioni [I, 85, 1]: è spirituale e nelle sue manifestazioni più elevate opera spiritualmente [I, 84, 1 sgg.].

Orbene: il valore superiore cui tendono gli esseri spirituali è direttamente Dio [I, II, 2, 8; I, II, I, 8; C. g. III, 37 sgg.]; da qui la conseguenza che essi tendono ad assimilarsi a Dio [C. g. III, 37].

Ma Dio è, per definizione, l'Essere libero [C. g. II, 23; II, 27; I, 72]: Egli trae da Sé, con una totale autonomia, il suo atto creatore [C. g. I, 72]: la libertà, cioè il fatto di non soggiacere, nell'agire, ad alcuna necessità [C. g. II, 23], è il segno distintivo di Dio [de verit. XXIV, 3; I, 19, 10].

Le conseguenze di questo principio teologico sono importanti per gli esseri spirituali: in virtù della legge di assimilazione dei valori, gli esseri spirituali avranno come loro segno distintivo il medesimo segno distintivo di Dio: la libertà [C. g. II, 23].

ha messo largamente a profitto, debitamente integrandolo, questo prezioso materiale di analisi. Cfr. PIAT, *Aristotile*, Siena 1909, pp. 263 sgg.

Saranno essi pure, come Dio, autonomi nel loro agire [C. g. II, 46] (nei limiti in cui questa autonomia si concilia con la loro dipendenza totale, in quanto creature, da Dio creatore [de pot. 3, 7]): troveranno in questa autonomia il segno della loro grandezza, della loro fatica e anche, spesso, della loro tragedia [de verit. XXII. 6].

IX.

Da dove, deriva questa forza? Quale ne è la causa efficiente? La risposta va ricavata tenendo contemporaneamente presente Dio e l'uomo.

Abbiamo detto: la forza della libertà è una forza autonoma che sotto l'indicazione dell'intelletto [de verit. XXIV, 2], l'uomo trae dal fondo del suo essere; una forza originale: il *fiat* creatore dell'uomo.

Sorge subito una domanda: ma l'uomo in tutto ciò che è, che vuole, che fa non dipende forse totalmente da Dio [I, 105, 5; 1, 105, 6]?

Le due tesi sono ambedue vere [I, II, 9, 6; I, II, 10, 4; de verit. XXII, 7]; non si escludono; l'atto volitivo è causato tutto dall'uomo ed è causato tutto da Dio: *totus ad utroque secundum alium modum* [C. g. III. 70].

Certo, la coesistenza della libertà dell'uomo con l'azione di Dio è un mistero di cui è vano indagare l'intima struttura logica: basti, per quel tanto di chiarezza che ci dona, il fatto della assimilazione dei valori: l'uomo è libero perché è libero Dio.

X.

In quale direzione si muove questa forza motrice della libertà? In quale via si produce il moto volitivo?

La risposta, anche qui, va ricercata nella grande legge della tendenza e della assimilazione dei valori.

Potrebbe l'atto volitivo essere sottratto all'azione universale di questa legge⁷? Con un atto originale ed autonomo la volontà muove se stessa: perché? In cerca di che cosa?

La risposta è ovvia: perché vuole «qualche cosa» che le è connaturale; perché cerca «qualche cosa» che è già nei suoi desideri, verso la quale è già inclinata.

Ora questo «qualche cosa» è, come già abbiamo veduto, il valore superiore che esercita sulla volontà una attrazione e che determina in essa una tendenza: è Dio [I, II, 2. 8; de verit. XXII].

⁷ Solo se interpretate in questo senso possono essere accolte le obiezioni di LEIBNIZ contro la c.d. libertà di indifferenza: l'atto di volontà è sollecitato a prodursi nella direzione della inclinazione fondamentale verso Dio che la volontà possiede per natura. Cfr. *Teodicea* (ediz. Gerhardt, vol. 6^o) §§ 33; 34; 35; etc. Ma la tesi di Leibniz trasforma spesso l'inclinazione generica al bene in una determinazione necessitante del singolo atto togliendo così la radice stessa della libertà.

L'atto volitivo per essere libero deve non solo essere originale, autonomo, dell'uomo: deve anche prodursi nella direzione del valore superiore; deve, quindi, avvenire entro i confini della legge di tendenza dei valori epperò in conformità alla attrazione fondamentale verso Dio che la volontà intrinsecamente sperimenta [I, 62, 8; II, II, 88, 4, 1^m; III, 18, 4; I, 19, 10, de verit XXII, 6].

XI.

Qui appare l'intrinseco collegamento fra le due forze che agiscono sulla volontà e che collaborano alla produzione del moto volitivo: la forza attrattiva o inclinante, la forza motrice o libera.

Non si tratta di un inutile duplicato di forze: ciascuna ha una funzione propria collegata con la funzione dell'altra.

L'una, la forza inclinante, è ordinata a predisporre la direzione verso la quale l'altra deve operare; l'altra, la forza libera, è ordinata a muovere l'uomo, con un atto originale ed autonomo, nella direzione tracciata dalla forza inclinante.

Con questa mirabile collaborazione di forze viene attuato il regolare funzionamento, nell'ordine umano, della grande legge che presiede la dinamica di tutto il creato: la legge per cui la crescita e la dinamica di ogni valore ha la sua ragion d'essere nella tendenza dell'assimilazione al valore superiore.

Da ciò una conseguenza: l'atto libero è un atto che provoca una crescita di entità; è, quindi, un atto buono [I, II, 18, 1].

Infatti la volontà operando nella direzione del valore superiore produce una espansione del suo essere nella direzione di Dio; sale un gradino nella scala ascensionale che a Dio eleva.

XII.

Sorge una obiezione: ma allora cosa è e come spiegare il male morale? L'atto cattivo è o no atto libero?

La risposta va ricercata in una analisi ulteriore del potere autonomo della volontà.

Tale potere, infatti, è efficace non solo quando viene esercitato nella direzione dovuta, ma anche quando viene esercitato nella direzione opposta [I, 62, 8, 3^m; de verit. 22, 6; 24, 3].

La volontà, cioè, può anche violentemente dissociare i due elementi costitutivi dell'atto libero: quello della originalità e quello della bontà.

Orbene: un atto di tal natura può dirsi atto libero?

La risposta è negativa: è un atto che ha soltanto l'apparenza dell'atto libero; proviene sì dal potere autonomo dell'uomo [de verit. XXIV, 3] ed è un *signum quoddam libertatis* [de verit. 22, 6]: ma per il fatto di essere in contrasto con la

«natura» della volontà esso anziché essere, come l'atto libero, fonte di libertà e produttore di nuovo essere è, invece, causa di schiavitù e distruttore dell'essere [de malo, II, 11]. Il rimorso e l'angoscia sono la testimonianza di questa dura prigionia causata dall'atto cattivo [I, II, 93, 6].

XIII.

Sorge una domanda: perché l'uomo è fornito di questo potere distruttivo del suo essere?

La risposta va ricercata in una legge dell'essere che è diametralmente opposta a quella della ascensionalità dei valori: secondo questa legge *una creatura che non tenda a Dio e non si muova nell'orbita di Dio, centro di gravitazione dei valori, tende necessariamente verso il non valore cioè verso il nulla* [de malo II, 11-12; S. T. I, 104, 3, 1^m].

Da qui l'inversione di ogni valore e la tendenza dell'essere all'annichilimento [I, 104. 3].

Dice S. Tommaso: *quod voluntas sit flexibilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo, sed secundum quod est de nihilo* [de verit. XXII, 6; XXIV, 3].

È un vero «franamento» che si verifica nell'ordine gerarchico dei valori; una rottura nel regolare funzionamento della legge di tendenza e di assimilazione al Valore superiore; una rottura paragonabile a quella che si verifica nell'ordine fisico quando un astro più non obbedisce alla legge di gravitazione ed esce fuori dalla sua orbita.

XIV.

Dunque perché l'atto sia libero deve riflettere in sé i due requisiti essenziali della volontà:

- 1) la intrinseca autonomia ed originalità del moto che lo produce;
- 2) la conformità della direzione di questo moto con la tendenza fondamentale dell'uomo a muoversi verso Dio.

Deve, cioè, possedere i requisiti dell'autonomia e della bontà.

Da qui una duplice ripugnanza dell'atto libero ad ogni forma di violenza e ad ogni inversione di valori.

L'atto libero, infatti, non comporta né violenza interiore, né violenza esterna. Non la prima, perché nessuno può violentemente provocare l'atto volitivo [de verit. XXII. 8; XXII. 9; I, II, 10, 4].

Non la seconda, perché la coazione che costringe a compiere determinati atti esterni [I, II. 6, 4; I, 60, 3ⁿ] ripugna alla natura spontanea della volontà.

L'atto libero, inoltre, non comporta inversione o rottura di valori; è libero perché ispirato alla legge del meglio; perché tende ai più alti valori ideali del vero e del bene; perché, nei confini del suo essere, imita l'atto libero di Dio.

XV.

La libertà, dunque, definisce l'uomo: essa costituisce, per dir così, il punto di raccordo fra l'intelligenza e la volontà; l'atto libero è, insieme, atto di intelligenza e di volontà [I, II, 13, 1].

E qui viene spontanea una domanda: ci sarebbe forse qualche misteriosa analogia fra questo triplice aspetto dell'anima umana – libertà, intelligenza, volontà – e la Trinità di Dio?

La potenza, il Verbo, l'Amore avrebbero, forse, il loro riflesso nella libertà, nella intelligenza e nella volontà dell'uomo? [I, 21, 1; 27, 3; I, 45, 7].

XVI.

Ma se la libertà definisce l'uomo essa è, dunque, il fondamento unico di ogni edificio umano.

Ciò dicasi per l'uomo singolo come per le collettività umane.

Ogni sistema sociale, per essere saldo, deve poggiare sopra i due elementi costitutivi della libertà: la spontaneità e la spiritualità.

Innaturali e transitori, oltre che cattivi, sono, perciò, i sistemi sociali – politici e giuridici – che poggiano sopra elementi opposti: che, cioè, sostituiscono al primato dello spirito il primato della materia e della carne (sistemi materialisti e razziali) e che al primato della spontaneità sostituiscono quella della violenza e della coazione (sistemi di tirannia).

Per essi vale l'aurea «degnità» di G. B. Vico: «le cose fuori del loro stato naturale né vi si adagiano né vi durano» (Scienza Nuova³: elementi VIII).

E, più, la severa sentenza dell'Evangelo: l'edificio costruito sopra la sabbia è destinato a sicura e grande rovina.

GLI INSEGNAMENTI DELLA “SUMMI PONTIFICATUS”

APOSTASIA DEL MONDO*

Apostasia da che cosa? Separazione e distacco da chi?

L'Enciclica ha in proposito espressioni potenti: parla di un “disancoraggio” (il diritto delle genti staccato dall'ancora del diritto divino), di una “roccia incrollabile” sopra la quale soltanto può avere fondamento il diritto umano (la roccia del diritto naturale e della divina rivelazione).

La società contemporanea si è disancorata dalla legge naturale e, perciò, da quella esterna; ha perduto il “senso di orientamento” che il Cristianesimo le aveva infuso: naviga senza bussola, senza luce, perché ha perduto l'unica bussola e l'unica luce che possono orientare e rischiarare il cammino dell'uomo: la bussola e la luce di Dio.

Si potrebbe dire: diagnosi troppo generica: bisogna scendere all'analisi particolareggiata dei mali che affliggono la società contemporanea: bisogna indicare in concreto quale sia questa luce e quale sia, caso per caso, questa bussola: bisogna pronunziarsi con chiarezza sulle dottrine e sui fatti del tempo.

Quando il mondo è in fiamme non bastano affermazioni generiche sulle cause che hanno provocato questo incendio: bisogna indicare in concreto le responsabilità ed i rimedi.

Ebbene: l'Enciclica ha fatto tutto questo: non si è limitata a dire: la società si è disancorata da Dio e da Cristo e quindi è in guerra: ha precisato; perché ha indicato in concreto due tra i più gravi errori derivati da questo tragico disancoraggio che ha seminato e semina nel mondo la morte e la rovina.

Il primo errore è questo: la diffusione di dottrine razziali che cercano di spezzare la fondamentale unità del genere umano. Elevato il principio razziale a principio orientatore di tutta l'attività politica dei popoli si viene con questo a spezzare ogni costruzione di solidarietà sociale.

Rinascono gli odi, le cupidigie del predominio, gli imperialismi malsani: si semina irrimediabilmente la discordia e la guerra. L'Enciclica mette a fuoco que-

* «L'Osservatore romano», 57, 9 marzo 1940, pp. 1-4.

sto errore; questo triste errore che intacca nella sua intimità la verità più dolce della fede cristiana: la Paternità universale di Dio.

Non razze superiori e razze inferiori; ma gruppi diversi di fratelli destinati ad integrarsi reciprocamente coi doni di pensiero, di volontà, di temperamento, di iniziativa di cui Dio, con varietà di proporzioni, ha fatto tutti ricchi. Un solo Dio e Padre di tutti, Colui è sopra tutti e per tutti e in tutti (Efes. 4, 6). Questo è il massimo errore ed il più tragico disancoraggio del nostro tempo; e si può dire che l'Enciclica punta su questo errore come sulla fonte di tutti gli altri perniciosi errori che da esso necessariamente derivano.

“Il primo di tali perniciosi errori, oggi largamente diffuso, è la dimenticanza di questa legge di umana solidarietà e carità che viene dettata ed imposta sia dalla comunanza di origine e dalla uguaglianza della natura razionale in tutti gli uomini, a qualsiasi popolo appartengano, sia dal sacrificio di redenzione offerto da Gesù Cristo sull'ara della Croce al Padre Suo celeste in favore dell'umanità peccatrice”.

Il secondo errore è questo: la concezione dello Stato come un Assoluto che si sostituisce a Dio stesso.

Lo Stato è tutto: ecco la formula già così cara all'idealismo egheliano – lo Stato è la divinità in terra, aveva scritto Hegel e non solo Hegel! – e così tristemente innaturale, antiumana ed antidivina. Lo Stato è tutto: quindi non è vincolato nella produzione delle norme giuridiche da nessuna norma di diritto naturale: lo Stato è tutto: quindi non ha altro criterio nella sua azione politica e sociale che la sua utilità: quindi i rapporti internazionali non sono legati a nessun criterio di etica umana; quindi, la famiglia non ha diritti propri; quindi, la Chiesa non ha diritti propri; quindi, meno che mai, non ha diritti proprio la persona umana.

Contro questa concezione assolutista dello Stato si leva ferma e potente la voce del Pontefice.

No; lo Stato non è “tutto”: l'unica “totalità” dalla quale gli uomini totalmente dipendono è solo Dio. Lo Stato non può “attribuirsi quella assoluta autonomia che solo compete al Supremo Fattore”, e non può sostituirsi “all'Onnipotente elevandosi a fine ultimo della vita, a criterio sommo dell'ordine morale e giuridico e interdicendo, perciò, ogni appello ai principii della ragione naturale e della coscienza cristiana”.

Da qui una conseguenza: i poteri dello Stato – e, quindi, dei reggitori dello Stato – hanno un confine che è impreteribilmente segnato dalla natura stessa dell'uomo.

Il diritto di natura non può essere impunemente violato: è una barriera che nessuno ha il potere né di infrangere né di valicare.

Ora questo diritto di natura, che è un postulato divinamente perfezionato dall'Evangelo, suona così: il rapporto fra la società e la persona umana è un rapporto di mezzo a fine; cioè la società è un mezzo necessario per lo sviluppo della personalità umana.

Quindi primato e finalità della persona.

Quindi rapporto, nella concezione assolutista dello Stato, viene capovolto: l'Enciclica toglie questo capovolgimento: riafferma vigorosamente che la società è destinata, quale mezzo, dal Creatore alla perfezione naturale dell'uomo.

I corollari che derivano da questo principio sono importantissimi: essi concernono i diritti primari, anteriori allo Stato, della persona (diritti di libertà, di coscienza, di associazione) della famiglia e, soprattutto, della Chiesa.

Il problema dei limiti del potere dello Stato – problema che ha tormentato tutta la più sana dottrina giurispubblicista – ha qui la sua soluzione: nell'affermazione, cioè, che il diritto positivo ha i suoi limiti nel diritto naturale!

La Chiesa è stata sempre vigile nel rivendicare a favore dell'uomo questo patrimonio sacro di diritti primari, che costituiscono la garanzia della libertà e della coscienza umana.

Ecco i due nuclei caratteristici dell'Enciclica: ecco i due mali massimi del nostro tempo; ecco l'essenziale apostasia della società contemporanea.

Se Dio non c'è, se Dio non è Padre, se gli uomini non sono uguali e fratelli, se la società non ha per scopo di giovare ai fini naturali e soprannaturali dell'uomo, allora si capisce la guerra, l'odio, l'oppressione, la durezza, la cattiveria!

Ma contro questa dottrina "da lupi" si leva potente e vincitrice la parola e la dottrina di Cristo: no: gli uomini sono fratelli, sono eguali nella diversità dei loro doni, sono fatti per comprendersi, per amarsi, per integrarsi; e come gli uomini singoli, così le famiglie, così le nazioni.

Abbiamo detto: apostasia della società contemporanea: forse abbiamo sbagliato: perché la "povera gente", la grande massa dell'umanità, crede in Dio e lo ama.

E nel cuore degli uomini – malgrado le guerre cui sono trascinati – non albergano, infine, che speranze di pace, di bontà, di amore!

RICOMPORRE L'EQUILIBRIO DELLA CRISTIANITÀ*

I.

Caterina da Siena: personaggio di primo piano nella complessa scena politica europea del secolo XIV; perché se la tonalità di una personalità politica si misura dall'ampiezza del disegno e dalla complessità dell'azione, bisogna dire che questa tonalità assume in Caterina colori singolarmente marcati: nella prospettiva così disarmonica e così complicata che offre allo storico lo scenario vasto della politica europea del sec. XIV, la personalità di Caterina incide decisamente come elemento di armonizzazione e di equilibrio.

II.

La critica storica, per sua natura scettica e guardinga ha cercato e cerca – con molta cautela, a dire il vero – di scolorire qualcuna delle tonalità profondamente vive che arricchiscono il «quadro» dell'azione politica cateriniana: una giovane di 30 anni, senza armi, senza danari, senza milizie, senza strumenti e senza accorgimenti «diplomatici», una popolana di una piccola città d'Italia, potrebbe davvero essere considerata come un centro vitale di un «sistema» politico che abbraccia l'Italia, l'Europa, la Cristianità intiera?

Il dubbio è lecito.

Ma nonostante questo dubbio, i fatti restano: sono lì, con la loro indistruttibile presenza, a disegnare ed a colorire questo quadro politico potente dovuto alla mente, al cuore, all'azione di Caterina.

* «Vita Cristiana», XII (2-3), febbraio-marzo 1940, numero speciale dedicato a S. Caterina da Siena, pp. 205-211.

III.

L'architettura è semplicissima: una idea sola: *ricomporre l'equilibrio della cristianità*. La cristianità è costituita da tutti i popoli che Cristo ha generato alla Grazia: questi popoli costituiscono la membratura di un corpo unico, il corpo mistico della Chiesa di Cristo; c'è un corpo, ci deve essere un punto di equilibrio, un centro, un capo: questo punto di equilibrio è Cristo stesso nella persona del suo Vicario: ma il Vicario di Cristo è il Vescovo di Roma; attorno a Roma, dunque, saranno gradualmente ordinate l'Italia e l'Europa e l'intera cristianità.

Tutto ciò che turba quest'ordine è male, e per l'eliminazione di questo male bisogna arditamente e senza tregua combattere. Visione semplicissima, organica, del problema politico essenziale del sec. XIV (e di tutti i tempi): Caterina lo vede, e dal momento che lo ha veduto essa non si dà più riposo: diventa la «importuna» sollicitatrice di tutti i principi d'Europa, l'ambasciatrice audace presso tutte le corti, la pellegrina instancabile per tutte le città, la vittoriosa consigliera e sostenitrice dei Pontefici.

IV.

Cristo stesso le aveva detto in visione: «non farai più la vita che hai fatto sin qui: la cella non sarà più la tua consueta abitazione: anzi, per la salute delle anime, ti toccherà uscire anche dalla tua città. Io sarò sempre con te; che tu vada o ritorni; e porterai l'onore del mio nome e la mia dottrina a piccoli e grandi, sian essi laici, chierici, religiosi; metterò a la tua bocca una sapienza, alla quale nessuno saprà resistere. Ti condurrò davanti a Pontefici, ai capi delle chiese e del popolo cristiano affinché per mezzo dei deboli, come è mio modo di fare, io umili la superbia dei forti». [Vita del P. Raimondo, Siena, Cantagalli, 1934, p. 393].

La critica storica si allarma: una visione? Cos'è una visione? Noi diciamo: un fatto mistico; cioè uno dei più potenti fattori della storia umana (vedi, del resto, BERGSON, *Les deux sources* etc. pag. 256 segg.). Comunque sia la storia concreta svolta da Caterina non è che la traduzione esatta di questo «mistico» invito a muovere principi e Pontefici per ricostituire l'unità dell'Europa dell'Italia e della Chiesa.

V.

Certo è questo: già sin dal 1375, durante la sosta a Pisa presso i Gambacorta, Caterina ha una idea politica grande: la Crociata. Ma quest'idea della crociata è in lei maturata come frutto di una ideazione politica più vasta che comprende insieme, inscindibilmente, i seguenti punti: 1) il ritorno del Pontefice da Avignone a Roma; 2) la pacificazione dell'Italia; 3) la pacificazione d'Europa.

La crociata deve servire, dal punto di vista politico, ad affrettare l'attuazione di questo disegno e deve costituire così il documento della pacificazione avvenuta.

Concezione ardita, luminosa: fare convergere verso un punto solo le forze discordanti d'Italia e d'Europa; portare fuori della società cristiana la guerra; mettere a servizio della pace d'Europa e dello stesso bene degli infedeli tutte le audacie militari delle compagnie di ventura che infestano l'Italia e la cristianità.

Concezione cesarea: linee sobrie, universali; non si può non sostare incantati!

VI.

Avignone (giugno 1378): colloquio di Caterina con Gregorio XI. Alla proposta di Caterina di bandire la crociata, il Papa risponde: «sarebbe meglio che noi facessimo prima la pace fra i cristiani e poi facessimo il santo passo».

Risposta di Caterina: «S. Padre, per *pacificare i cristiani non potreste trovare una via migliore che comandare il santo passaggio*. Tutta questa gente armata che non fomenta che guerra in mezzo ai fedeli, andrà volentieri a servire Dio con quel loro mestiere... Rimossa la favilla anche il fuoco si spegne. Così, Santo Padre, nello stesso tempo, ed in una volta sola, avrete molti vantaggi: metterete la pace tra i cristiani che la desiderano e, perdendoli, salverete coloro che sono carichi di peccati... Da ciò, dunque, tre beni: la pace fra i cristiani, la penitenza di questi soldati, la salvezza di molti saraceni [*Vita* cit. p. 383]. Ma la crociata non è che un punto di un disegno più vasto: perché bisogna, anzitutto, riportare a Roma la sede apostolica, fare la pace coi fiorentini (e quindi con l'Italia), rimettere la pace di tutta la cristianità.

Non mancano le lettere a Carlo V, al Duca di Angiò; quest'ultimo anzi è pronto ad assumere il comando militare della crociata.

Conclusioni pratiche? Caterina giunge ad Avignone in giugno: in ottobre la corte pontificia fa già vela alla volta di Roma.

Un punto del vasto programma, il più importante, è attuato.

La pace coi fiorentini non è conclusa: sarà conclusa più tardi.

La crociata trova ostacoli insuperabili negli avvenimenti dolorosi di questi anni.

VII.

Scoppia lo scisma: Caterina si impegna per la più grande battaglia: quella che tocca l'unità della Chiesa.

Meriterebbe qui illustrare l'azione gagliarda che questa giovane poco più che trentenne svolge presso i principi e gli uomini d'arme di tutta l'Europa per sostenere con incrollabile vigoria la causa di Urbano VI, legittimo pastore della cristianità.

VIII.

Personalità politica di primo piano, tono fondamentale nel quadro politico del sec. XIV: le fila della cristianità sono unificate nell'idea e nell'azione di Caterina.

Un problema politico solo: ridare all'Europa, nella persona del Vicario di Cristo, l'equilibrio perduto.

È l'unico problema politico del mondo: ieri come oggi.

L'amore di Cristo lo suggerì al cuore verginale di Caterina; per la soluzione di esso questa creatura potente e dolce combatté senza soste; morì da combattente, consumata più che dalla fatica, dall'amore.

L'amore per i cristiani che essa vedeva così tristamente divisi; l'amore per quella sacra unità di tutti i popoli che costituì il desiderio, l'ultimo desiderio, di Cristo: *ut sint unum*.

SPIRITO E DIRITTO*

Problema sempre rinascente, sempre attuale: quale è il nucleo primordiale del diritto? Quale il punto di riferimento di tutte le norme giuridiche? Dove si annodano tutti i sistemi del diritto, tanto privato che pubblico, tanto interno che internazionale?

Le “revisioni” che la scienza contemporanea va facendo permettono di mettere in luce questa verità essenziale e primitiva: il valore, quindi, la spiritualità dell’uomo costituisce – per la filosofia cristiana – l’unico punto di riferimento di tutto quanto il sistema giuridico.

La personalità umana è il nucleo primordiale del diritto; il punto di annodamento di tutti i sistemi; tanto nel diritto privato che pubblico; nel diritto interno che internazionale.

La crisi dei sistemi giuridici contemporanei consiste appunto nella faticosa ricerca di questo punto centrale di riferimento: non già che il diritto anteriore non abbia intuito questa centralità dell’uomo: col cristianesimo il primato dell’uomo costituisce la prospettiva unica di tutte le scienze morali.

Ma l’affermazione di questo primato è graduale: va approfondendosi man mano che vengono scoperti orizzonti sempre più vasti nel mondo interiore dell’uomo. È così che ci si eleva dai gradini primi della individualità verso quelli più alti della personalità: e la personalità importa una orientazione sociale più profonda: una capacità di circolazione, di rinuncia, di donazione, di spiritualità – in una parola – che non possono più essere trascurati dallo stesso ordinamento giuridico.

Da qui i mutamenti che va necessariamente subendo l’ordine giuridico: da qui la necessità di affermare contemporaneamente l’assoluto primato della persona e l’orientazione sociale di essa.

Questa “orientazione sociale” non va intesa come il comunismo l’ha intesa: come soppressione di ogni spontaneità e, quindi, come sradicamento di ogni

* «Bollettino di Studium», VI (1), gennaio 1940, p. 3.

valore dell'uomo: va intesa, invece, come circolazione più accelerata a favore dei singoli dei doni immensi della cultura umana e cristiana.

L'ordine giuridico poggia non su un anteriore ordine economico, ma su un anteriore ordine culturale ed umano.

Rivedere tutte le basi del diritto a questa unica luce: l'uomo è una creatura la cui vocazione consiste nello sviluppo della sua vita spirituale e, per questo tramite, nella sua finale, adesione a Dio adoratori in Spirito e verità!

Il diritto deve lasciarsi penetrare, in tutti i suoi settori, da questo divino flusso di vita.

IL CONCETTO DI GIUSTIZIA*

Torna spesso nel cuore e nella mente di noi giuristi una parola che ha ancora tanto fascino: giustizia.

Cosa è la giustizia? L'epoca nella quale un problema di tal natura veniva a priori abbandonato con la taccia di "metafisico" è ormai tramontata: la coscienza e la letteratura giuridica contemporanea testimoniano che questo tema torna ad interessare vivamente tutti i settori del mondo giuridico.

Non più tecnicismo ad oltranza; non più collegamento astratto di concetti; non più esegesi "neutrale" delle norme; sorge, invece, rigorosa ed esigente una richiesta: perché questa norma? Quale è l'intrinseca validità che possiede? C'è una "legittimità" della legge? Il diritto positivo ha un fondamento?

E questo problema non è più lasciato, come si diceva, alla speculazione dei filosofi, ma si impone – e con viva urgenza – al giurista: perché ispira la critica della legge e orienta l'interpretazione della legge.

Abbiamo bisogno di vedere chiaro cosa si contiene nel "comando" di chi governa.

La dignità dell'uomo brilla oggi di folgori più forti: c'è una riflessione critica approfondita: nell'animo di chi pensa c'è una forza di revisione che cerca ovunque le fondamenta: bisogna saggiare, con la precisione di un costruttore che è preoccupato della solidità della sua opera, questa opera estremamente delicata della "positività giuridica".

Il diritto positivo è come un castello: ha necessariamente delle fondamenta: e sono proprio queste fondamenta che noi vogliamo criticamente saggiare per misurarne la solidità o l'inconsistenza.

* «Bollettino di Studium», VI (6), giugno 1940, p. 2.

Il pensiero giuridico contemporaneo è concorde su questo punto: ricercare la “sostanza” del diritto positivo; il contenuto che si racchiude nella forma giuridica.

La discordia sorge quando si tratta di individuare il “vero” contenuto che dà solidità al diritto positivo.

Le tendenze sono svariate: noi affermiamo che il solo contenuto capace di solidificare tutto il diritto positivo è la giustizia. Ma qui il problema rinasce: e cosa è la giustizia?

La giustizia consiste nel rispetto della “personalità umana”: consiste nel riconoscimento e nella difesa dei valori interiori dell’uomo; consiste nel guardare l’uomo dall’angolo visuale della sua anima immortale; consiste nel valutare in funzione della qualità e dalla virtù; consiste nel cementare i vincoli della mutua carità e comprensione; consiste nel subordinare tutti i valori terreni ai valori eterni; consiste nel porre, cioè, l’uomo e i suoi interessi nella prospettiva del trascendente, dell’eterno, nell’ascendente prospettiva di Dio.

Le conseguenze che derivano da questa “giustizia” sono grandi per l’ordine giuridico e politico: si possono riassumere in quest’unico: superamento di ogni barriera che impedisce di vedere in ogni uomo una creatura che ha una vocazione eterna: tutto ciò che è fatto contro l’uomo come tale, è fatto contro Cristo.

Il nostro tempo non è adatto? Invece è molto adatto a questi pensieri: perché vigorosa e consolante è l’interiore rinascita che gli spiriti liberi sperimentano con tanta larghezza: mai Cristo mostrò più totale bellezza e potenza come allorché davanti al tribunale di Caifa Egli – Dio fatto uomo per amore degli uomini e per liberare gli uomini – fu condannato a morte in nome di Dio. Pilato è passato, Caifa è passato, Cristo è rimasto.

Perché la giustizia viene da Dio ed è eterna come Dio.

PASQUA: RICHIAMO ALL'AMORE*

Fratello che leggi, ascolta: non c'è nell'anima tua un bisogno urgente di chiarezza? Vedendo le discordie e le incertezze in cui il mondo si agita – non ti viene spontanea al cuore la domanda: – e l'Evangelo? Dove finisce questa dottrina di amore che Cristo ha convalidato con la sua morte e con la sua resurrezione? Io non so risponderti: sarebbe troppo lungo e troppo penoso mettere in luce alcuni nuclei di malizia – fermento cattivo! – che operano così tristemente in questo povero mondo che è costato al Signore tanto dolore e tale morte!

Ma anziché soffermarci sopra questi punti negativi – il demonio non si stanca di operare e non mancò di tentare Cristo stesso! – sarà bene soffermarci insieme attorno a certe verità essenziali dell'Evangelo: quelle che toccano la visione totale della società umana.

È urgente riaffermare con assoluta chiarezza queste verità «sociali» dell'Evangelo, la prima delle quali concerne la rivelazione consolante della paternità di Dio e della fraternità umana.



Vos autem fratres estis – Ecco il fondamento saldissimo di tutto l'edificio cristiano.

Questi poveri esseri umani, così poveri e così affaticati non sono creature prive di valore, esseri senza pregio, strumenti di fatica per la durata di un giorno; sono creature immortali che hanno per Padre Dio.

Il Padre mio vi ama! Quale luce su tutta la società umana; se tu vedi un uomo, chiunque sia, di qualunque civiltà, di qualunque lingua, tu non vedi uno «straniero» vedi un fratello; uno che ti sarà per sempre compagno nella casa divina del Paradiso!

* «Azione Fucina», 8, 11 febbraio 1940, p. 2.

Come sono allargati gli orizzonti della vita sociale: tutte le barriere sono spezzate; «ebrei e gentili, greci e barbari, sciti ed egiziani, una sola cosa; uomini che hanno Dio per Padre e Cristo per Redentore e per fratello» (S. Paolo).

Nella Dottrina di Cristo: tutti gli uomini sono eguali e sono fratelli.

La diversità del loro valore è una diversità di amore: è più in alto chi più ama; chi più rassomiglia al Padre per l'ampiezza del suo dono e per la capacità del suo sacrificio.

Non uomini superiori; non uomini inferiori: non schiavi e liberi; non oppressi ed oppressori; ma tutti uomini, tutti liberi, tutti collaboratori in questa una e buona famiglia di uomini.

Non aristocratici e «massa»; non uomini scelti e «uomini da soma»: non c'è che una sola aristocrazia nel cristianesimo: quella della santità.

E di uomini scelti non ne conosciamo che di un solo tipo: i santi. Gli altri sono come noi, fratello mio; come me e come te, peccatori che hanno tutti egualmente bisogno, come me e come te della dolce misericordia di Dio.

•

Un'altra verità: gli uomini, nella visione di Cristo, sono solidali. Molti e uniti: formano una famiglia ove tutti si integrano reciprocamente. Cosa è infatti, la concezione del corpo mistico? che significa comunione dei Santi? Che valore ha l'Ecclesia Dei? Significa appunto questa solidale costituzione della famiglia umana che Cristo ha elevato sino a costituire la celeste Gerusalemme, la città di Dio.

Solidali, bisognosi perciò gli uni degli altri. Significa che nel regno di Cristo ciascuno ha bisogno di tutti e tutti hanno bisogno di ciascuno.

E dico bisogno in ogni senso; materiale e, più, spirituale; perché le anime costituiscono una società invisibile ove la totale circolazione dei valori è l'unica legge che tutto regola e tutto armonizza.

C'è di più, fratello mio: Cristo ha detto: io sono la vite e voi i tralci; pensa: in te ed in me circola la medesima vita divina che circola in Cristo e che circola in tutti gli uomini che Cristo ha a sé uniti.

Di tante distinzioni di uomini il valore intrinseco è crollato dacché Cristo è venuto: sono uomini? sono Cristiani? Sono allora dei fratelli con te solidali!

Dopo Cristo non c'è che una sola barriera: quella che separa l'amore dall'odio; Dio da Satana; l'umiltà dall'orgoglio; il sacrificio dalla colpa.

Ci diranno che siamo dei sognatori, dei semplicisti: non importa, guarda la storia! Crollano ogni giorno le cattive costruzioni dei cattivi. Le dottrine dell'uomo cattivo sono come il vento tempestoso: duran un giorno, portan rovina, poi finiscono!

La verità di Dio, questa sola resta: come casa costruita sopra la roccia che non rovina per infuriare di tempesta.



Fratelli e solidali: tutti di una medesima stirpe che non trova i suoi titoli di grandezza né nel sangue né nella carne: ma nello spirito di Dio: *qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri sed ex Deo nati sunt* (Giov. 1-12).

Fratello Mio, se tu hai un animo ricco di luce e di carità allora tu «vali» perché porti Cristo con te; se la tua famiglia e la tua gente e la tua patria è ricca di tesori spirituali – di verità e di bene – allora esse «valgono» perché portan Cristo in sé.

Altri «valori» non ci sono: non la carne, non il sangue, non la struttura del tuo corpo; non la tua bravura nel sopraffare è il titolo che tu potrai avanzare al cospetto di Cristo quale titolo di grandezza e documento di vittoria!

L'Evangelo, lo abbiamo detto, è capovolgitore: stabilisce gerarchie nuove; valori nuovi; bellezze nuove; e queste gerarchie e questi valori e queste bellezze si riassumono tutte nell'unico principato di Dio e di Cristo, nell'unico valore e nell'unica bellezza di quella verità e di quell'amore che sono gli eterni contrassegni dell'uomo nuovo.



Perdona, fratello, questo colloquio un po' concitato: ma dimmi, si può restare indifferenti davanti all'imperversare di tante dottrine di odio? Il Cristiano non è colui che per definizione deve incrollabilmente aderire a Dio e soltanto a Dio? Ora che significa questa adesione sul terreno sociale, se non la proclamazione aperta di quella divina universale carità che Cristo ha suggellato con la sua morte e con la sua resurrezione?

Universale carità, parola dolce che va oggi più intensamente ripetuta e diffusa: parola che è nata nel cuore, adorabile del Signore!

Non stanchiamoci di ripeterla questa parola che esprime la sostanza dell'Evangelo.

Slarghiamo l'anima nostra, sino ad abbracciare con uno sguardo e con una preghiera l'intera famiglia degli uomini!

Per te, fratello di venti anni, queste cose sono più care: tu hai un amore più pronto ai richiami santi della amicizia; per te è più penetrante la parola di Cristo: il Maestro è uno solo: voi tutti siete fratelli «*Vos autem fratres estis*».

Ebbene unito a Dio con l'orazione e con la purezza della tua vita tu potrai concepire un disegno audace: essere con Cristo collaboratore per la dilatazione nel mondo di questo regno di amicizia e di universale solidarietà.

Hai la Chiesa che ti mostra nella sua struttura il modello vivente di ciò che è nelle intenzioni di Cristo, il genere umano: una grande famiglia di persone destinate ad amarsi; ad aiutarsi; ad integrarsi in terra, per essere un giorno per sempre uniti nelle ineffabili gioie del Paradiso.

GIUSTIZIA*

1

Che cosa è la giustizia?

Rimangono sempre celebri, per definire questa “regina delle virtù” le analisi che di essa ci conservano le mirabili pagine che Aristotele ci ha tramandato nell’Etica a Nicomaco (lib. 5, cap. 1 e segg.).

Meditando queste pagine San Tommaso ha elaborato le sue trattazioni “*de iustitia*” e “*de iure*” contenute nella Summa Theologica (II, II, 57 segg.).

Non si tratta di speculazioni “lontane”, di concetti antichi senza rilevanza per noi moderni; si tratta di analisi definitive, di ossature permanenti di pensiero delle quali nessuna speculazione seria potrà mai fare a meno: questa potente tradizione di pensiero greco-latino-cristiana è l’unica strada nella quale è possibile anche e soprattutto a noi moderni trovare la luce che cerchiamo per la soluzione dei problemi che più ci affaticano.

2

Per definire la giustizia bisogna isolare due aspetti di essa: un aspetto subiettivo, in quanto virtù subiettiva delle relazioni umane; un aspetto obiettivo, in quanto armonico collegamento nella realtà esterna di queste relazioni umane.

Fermiamoci al secondo aspetto: come possiamo, da questo angolo visuale, definire la giustizia? Ci soccorrono qui le belle parole di Dante: *realis ac personalis omnis ad hominem proportio quae servata hominum servat societatem, corrupta corrumpit* (*De Mon*, II, 5).

La giustizia è se realizza una proporzione; consiste in una eguaglianza proporzionale (Aristotele, Etica Nic., V, 3); i termini di questa proporzione sono,

* «Azione fucina», 8, 25 febbraio 1940, p. 2.

per un verso, gli uomini fra di loro; per un altro, le cose (o le funzioni o le prestazioni) che gli uomini devono reciprocamente prestarsi.

Se queste proporzioni di uomini e di cose fossero sempre mantenute, regnerebbe nel mondo l'armonia e la pace.

3

Facciamo degli esempi: se io insegnante compio completamente il mio dovere e se i miei studenti compiono completamente i loro si realizza nella scuola una armonia totale; ecco una proporzione: i termini sono: insegnante e scolari per un verso; le funzioni di insegnamento e di apprendimento dall'altro.

Se tutti siamo fedeli al nostro dovere ciò che risulterà sarà il collegamento di tutti in una mirabile armonia ed in una mirabile pace.

Questi esempi si possono moltiplicare in tutti i settori dell'attività umana.

Prendete un capo di stato: la proporzione qui si stabilisce fra lui ed i sudditi da un lato; fra la sua funzione di governo e quella di obbedienza dall'altra.

Quando questa proporzione è realizzata?

Quando la "funzione di governo" mira al bene comune dei cittadini: quando, cioè non mira a scopi orgogliosi e cattivi, ma a scopi di bontà e di elevazione spirituale, nella pace e nella giusta prosperità economica, dei cittadini.

4

La giustizia è, obiettivamente, una proporzione; sabbiettivamente essa è una virtù "proporzionante"; una virtù cioè che ha il senso di tali proporzioni e consapevolmente vi si adatta.

Tutto nella creazione è proporzionato; ecco perché nella creazione c'è una pienezza di giustizia.

Anche l'ordine umano è fatto per ordinarsi proporzionalmente: gli uomini possiedono l'istinto di questa proporzionalità: perché l'esigenza del giusto è costitutiva del loro essere. Per questo dice Aristotele (Et. Nic. V.I) che non c'è nulla di più bello della giustizia: al cospetto di lei impallidisce la bellezza della stella del mattino e della stella della sera; perché la giustizia umana (quando c'è) è il magnifico firmamento del cielo spirituale dell'anima.

UMANESIMO NON CRISTIANO*

Che significa questa espressione?

La risposta va ricavata dalla considerazione del «posto» che l'uomo occupa nella gerarchia delle cose e dei valori.

Ora la gerarchia delle cose è costituita dalla progressiva intensità del loro «valore»: le cose crescono di valore col progressivo «intensificarsi» del loro grado formale: quando la «forma» diventa, come si dice, sostanziale: quando, cioè, essa, pur essendo l'atto di un corpo, ha tuttavia una vita ed una operazione autonoma, allora questa «forma» è elevata alla dignità dello spirito, è divenuta l'anima razionale, immortale dell'uomo.

Nella sala delle cose visibili e dei valori visibili l'uomo occupa, indubbiamente, il gradino più alto: è alla cima di questa gerarchia.

Ma si tratta, forse, dell'ultima cima?

Altri valori, più ricche entità, gradi più puri di essere, si elevano sopra l'uomo.

La gerarchia dei valori continua la sua indefinita ascensione verso cime sempre più alte: come se tutto questo dinamismo ascensionale di valori fosse sollecitato dall'attrattiva di un valore supremo.

La grande meditazione socratica-platonica-aristotelica intuì questa grande verità della attrazione operata da un Valore supremo: Dio, dice Aristotele, muove come amabile; l'universo intero è sollecitato dalla dizione del meglio.

Ogni tendenza ha Dio come punto supremo di convergenza.

* «Azione Fucina», 12, 24 marzo 1940, p. 1.

La rivelazione cristiana chiarisce e completa.

Dio attira perché ama: ecco la verità più consolante della rivelazione: Il Padre mio vi ama. Tutte le cose, l'uomo in maniera tutta particolare, sono mosse dall'amore di Dio.

L'amore di Dio che le crea, l'amore di Dio che le sostiene, l'amore di Dio che a sé le destina. Ogni essere parte da Dio e tende, sviluppandosi, ad assimilarsi e a ritornare a Dio.

La gerarchia dei valori sta nel graduale assimilarsi ed approssimarsi delle cose a Dio.

I valori inferiori tendono a Dio attraverso i valori superiori: tutto il creato è animato da questo dinamismo di amore che fa di Dio il desiderio di tutte le cose e, in particolare, dell'uomo.

Ma il desiderio di Dio e la tendenza a Dio non è unione con Dio e possesso di Dio.

Le due sponde – il Valore, i valori – sono separate da un abisso: la creazione non potrà mai toccare le rive della vita creatrice.

L'ordine naturale è completo: ma, perché naturale, limitato e chiuso.

Come toccare le rive dell'oceano di Dio?

Ci vuole un dono del creatore, un passaggio nuovo, un ponte che congiunga in una unione misteriosa il Creatore e la creatura. Ecco l'Incarnazione: le due rive congiunte, il «sogno» della creatura divenuta realtà. *Et Verbum caro factum est.*

L'ordine della Grazia inserito nell'ordine della natura permette alla creatura razionale di raggiungere la fonte dell'Essere: la cima suprema dei valori è raggiunta: in Dio contemplato, amato e posseduto c'è la gioia ultima e l'ultima pace dell'uomo.

Ci hai fatto per Te ed è inquieto il nostro cuore fino a quando non riposi in Te.

Cos'è l'umanesimo non cristiano?

L'uomo che non sale, che non ha più Dio come termine della sua tendenza e della sua vita.

La gerarchia dei valori arbitrariamente spezzata e limitata ai valori visibili; il destino della creazione e dell'uomo confinato nello spazio e nel tempo; una volta cupa che circonda irrimediabilmente, senza aperture e senza luce, l'universo umano! Ecco l'umanesimo non cristiano: una morale senza calore; una

vita senza immortalità, un dolore senza speranza. Pochi valori inferiori; pochi anni di vita; molti dolori; poi la morte; poi nulla!

Quale triste cimitero il mondo: sempre tombe, solo tombe.

C'è qualche cosa di tragico nella visione c.d. «stoica» della vita: un'amarezza diffusa che dà a tutte le cose un sapore triste di morte.

L'Evangelo è esplosione di vitalità e di gioia: mortifica, ma per vivificare! Ha davanti a sé le prospettive sempre allargantesi dell'Eterno! Vicino all'uomo, Dio fatto uomo: Cristo.

Attraverso Cristo un itinerario di vita che non avrà mai fine! Siate perfetti come è perfetto il Padre nostro celeste.

Ecco la legge della crescita: crescere sino a raggiungere Dio: crescita all'infinito, dinamismo mai esaurito, mai stanco; l'eternità non potrà esaurire questo processo vitale della creatura fatta, in Cristo, una unità consumata col Creatore.

Ecco l'umanesimo cristiano: la primavera eterna della giovinezza; il canto perenne della vita.

Magnificat anima mea Dominum!

Fratello, la santità è l'unica vera umanità: se vogliamo essere uomini dobbiamo chiedere a Dio di farci santi: allora solamente, quando la potenza vivificante dello Spirito Santo avrà fecondato le intimità dell'anima nostra, noi sentiremo irresistibilmente ricco nel cuore il canto imperituro della vita e della gioia.

LA RESPONSABILITÀ DEL PENSIERO*

PER precisare quale è «la responsabilità del pensiero» è necessario risolvere alcuni problemi che concernono la genesi e la finalità del pensiero.

Donde procede e dove tende il pensiero umano?

Una risposta luminosa ci viene data dalla meditazione di San Tommaso (che prosegue ed integra la grande meditazione platonico-aristotelica).

Il pensiero affonda le sue radici nei piani inferiori dell'essere e tende ai piani superiori dell'essere: tende, anzi, alla cima ed alla fonte dell'essere.

Per comprendere questa risposta bisogna tener conto della struttura formale e gerarchica degli esseri.

A questo fine bisogna partire dalla meditazione dei due elementi metafisici che costituiscono ogni essere: l'atto e la potenza, la forma e la materia, l'essere ed il suo limite.

Orbene: l'osservazione della realtà visibile mostra che gli esseri visibili sono disposti secondo una graduazione gerarchica che va dai primi gradini dell'essere sino alla cima del pensiero.

Come spiegare questa ascensionalità del reale?

Qui soccorre la mirabile dottrina della materia e della forma. Materia e forma sono i due elementi costitutivi delle «cose», le due facce di ogni essere visibile: la materia è la «potenza», la «passività», il «limite»; la forma è l'«attualità», l'«essere», la «razionalità»: il diverso valore delle cose sta nella diversa proporzionalità di materia e di forma: nella diversa intensità di questa «dialettica» intrinseca di ogni essere.

Le cose sono disposte su piani diversi, costituiscono un ordinamento gerarchico, perché le forme sono gerarchicamente ordinate: la forma sale di gra-

* «Studium», XXXVI (6), giugno 1940, pp. 205-208; anche in «Azione Fucina», 22, 23 giugno 1940, p. 2.

do perché la sua attualità diventa più intensa; perché riesce a vincere più fortemente la resistenza ed il limite che la materia le frappone: e questo «superamento» di limiti diventa in certo senso totale e tocca il vertice dell'illimitato proprio nel pensiero dell'uomo. Infatti il pensiero umano (intendo per pensiero l'anima umana in quanto esercita il suo atto di conoscenza e di contemplazione) è in certo senso (in quanto svincolata dalla materia) «forma pura» (sussistente, come dice S. Tommaso) nella quale si riflettono tutte le «forme» del reale: *est quodammodo omnia*.

Questa suprema forma non è senza rapporto con tutte le forme che discendendo attraverso i piani inferiori del reale giungono sino al limite estremo della materia prima: tutte queste forme sono imparentate: perché già nella «materia prima» esiste un desiderio ed una tendenza verso quella «forma pura» costituita dal pensiero.

Le forme inferiori sono primi e gradualmente abbozzi di quell'opera – in certo senso finale – costituita dall'anima umana.

Sono tappe di un unico itinerario che ha come meta (almeno provvisoria) la «forma pura» (nel senso sopra indicato) del pensiero. Solo a questa cima la «forma» riesce, in certo modo, a vincere i limiti della materia e ad aprirsi un varco nel regno più ampio dello spirito. Siamo qui a cavaliere di due mondi: uno che discende attraverso tutti i gradini del materiale, l'altro che sale attraverso tutti i gradi sempre più puri dello spirituale.

Perché il dinamismo della forma non si ferma a questa zona di confine raggiunta nel pensiero umano: tende oltre; ha altre mete e mira ad altre cime.

Esso ha già vinto, è vero, l'ordine ed i limiti della materia; ma non ha superato tutti i suoi limiti e tutte le possibili resistenze; ancora nel pensiero l'atto di conoscenza è legato al sensibile; bisogna, dunque, procedere al superamento di questo limite che in certo modo fermamente unisce lo spirito alla materia.

Ecco allora un superamento di piano: siamo nell'ordine angelico: qui nessuna unione col materiale: la conoscenza contemplativa avviene attraverso «forme» innate che splendono nella intimità di ogni creatura angelica.

Ma anche qui quale spiegamento di gradi e quale progressivo superamento di confini!

La purezza crescente della forma angelica è sempre infinitamente distante da quella forma assolutamente e totalmente pura dalla intuizione e dal desiderio della quale è mosso tutto il dinamismo della realtà.

Perché le «forme angeliche» sono tutte intrinsecamente limitate: l'attualità dell'essere che possiedono è una attualità partecipata; è un dono; e sta in questo la loro irrimediabile infermità.

Quando si sia pervenuti all'ultima sponda del creato c'è ancora un oceano invalicabile che separa dall'altra sponda nella quale ha «sede» l'Essere senza limite, la Purity senza restrizioni, la Pienezza senza confini.

Il pensiero procede dai piani inferiori dell'essere e tende ai piani superiori dell'essere. È una tappa, una zona di frontiera, nel grande itinerario che la «forma» percorre dai primi gradini del materiale sino agli estremi confini dello spirituale. Esso è imparentato con le cose materiali e con gli angeli; e con le une e con gli altri è imparentato con Dio.

Perché l'itinerario della forma ha come termine, anche nell'ordine naturale, la cima divina.

Da questi principi derivano conseguenze importanti per l'esercizio del pensiero.

L'essere del pensiero è teocentrico: affonda le sue radici nei piani inferiori, tende ai piani superiori e, per loro tramite, tende a Dio stesso.

Definita la legge dell'essere del pensiero è definita anche la legge del dover essere del pensiero. Esso va esercitato nella direzione che ha come punto di riferimento Dio.

L'esercizio del pensiero è errato se non trascende nell'ordine metafisico l'ordine fisico e se non trascende nell'ordine teologico l'ordine metafisico.

Fisica (chiamando con questo nome tutto l'ordine visibile positivo), *Metafisica* (l'ordine dell'essere, del formale: ordine solidale e gerarchico che abbraccia tutta l'ampia gerarchia delle forme) e *Teologia* sono i tre gradi essenzialmente e gerarchicamente collegati di qualsiasi ricerca.

La mia ricerca – di qualunque ordine sia – è incompiuta ed è errata se non è ancorata (in qualche modo) ai due ordini superiori del metafisico e del teologico.

Ogni punto della realtà, ogni problema particolare, tocca la realtà intiera, postula l'universalità del problema; e non c'è vera scienza se non sia riducibile, attraverso la metafisica, alla teologia.

De reductione artium ad theologiam.

La Teologia è il frutto principale delle nostre ricerche diceva Leibniz appellandosi agli antichi e, soprattutto, ad Aristotele.

Questa indicazione delle leggi dell'essere e del dover essere del pensiero non costituisce una «curiosità» metafisica da cui si possa essere dispensati.

Il nostro tempo è tempo di revisione nelle fondamenta ultime della realtà.

Assistiamo ad un franamento pauroso in tutti i settori della vita umana. Perché questo rovinare?

Forse che l'edificio non fu costruito sopra fondamenti di roccia, ma anzi sopra fondamenti di sabbia?

Quale è la parte di responsabilità dei così detti uomini di pensiero?

Se è vero che le idee muovono il mondo c'è stata forse qualche deviazione essenziale proprio in esse?

Tradimento degli intellettuali, è stato detto: e forse ciò è vero.

S'è spezzato l'ordine gerarchico dell'essere: la fisica non si è più alimentata – nei suoi principi primi – alla luce della metafisica e la metafisica non ha più tratto luce dalla teologia.

La ricomposizione di quest'ordine è essenziale: *perché è l'ordine stesso dell'essere*: ed il pensiero deve adeguarsi all'essere.

La moralità e la responsabilità consistono proprio in questa adeguazione.

Si impone, quindi, per tutti gli uomini di pensiero una revisione fondamentale del loro metodo. Non qualunque «metodo» è buono per rispondere alle esigenze della vocazione intellettuale: non ce ne è che uno veramente valido: quello che unifica il sapere in Dio come è in Dio unificata la realtà: quello che tiene conto della universale solidarietà e gerarchia degli esseri; quello che per sua intrinseca tendenza mira ad edificare una *«summa theologica»*.

Metodo che impegna ad una meditazione prolungata? Che costringe a scoprire nessi e relazioni molto vaste? Che richiede una inserzione sempre rinnovata in tutta l'ampia tradizione della cultura umana? Sì, è vero: ma ogni vocazione impegna ad altezze che costano fatica e sacrificio.

Così ha proceduto la meditazione dei grandi; è questa la via che insegnano i dottori della Chiesa; questo è il metodo che ha reso indistruttibile l'edificio scientifico di S. Tommaso; per questa via solamente potremo riprendere contatto con tutta la grande tradizione greco-latina-cristiana nella quale sono depositati fermenti di vita e di luce capaci di fare da alimento e da guida alla meditazione di ogni tempo.

1941

VALORE DELL'UOMO*

1.

È un fatto: la cultura a noi vicinissima è attraversata oggi in tutti i suoi rami – dalla filosofia alla poesia – da una forza rinnovatrice e vitale che trova le sue radici nella più profonda intimità dell'uomo: vengono scandagliati i più delicati misteri di questo mondo interiore umano ancora così poco penetrato dall'occhio puro della ricerca e della meditazione.

Le posizioni di esteriorità vengono dovunque abbandonate: e quasi per un bisogno di nuova pace e di nuove speranze vengono ricercate le solitudini sacre dell'anima: si cerca posto nelle vette pure, negli altipiani incontaminati, di là dai confini del tempo, nei silenzi rigeneratori dello spirito.

Moto verso l'interiorità; ecco ciò che caratterizza le tendenze culturali più vive: si cerca «qualche cosa» che non è nel tempo, che non è contenuta nello spazio, che non è chiusa negli schemi e nelle caselle dell'«esterno»; «qualcosa» non esattamente definibile; un punto di purità totale, di bellezza intatta, di verità e di bontà essenziale; si cerca la «fonte» prima; il primo e verginale zampillo della vita.

E lo si cerca intraprendendo questo misterioso itinerario che attraversa il mondo interiore dello spirito.

Dove conduce? Nessuno lo sa precisamente: però si «sente» che è la via giusta: perché attraversandolo l'anima si eleva, l'occhio interiore si purifica: di là dagli orizzonti dello spirito c'è sempre una luce purissima che invita ed attira. È molto interessante seguire con amorevole comprensione questo moto di interiorità che spinge tante anime del nostro tempo: dove vanno? cosa cercano? quale forza le attira?

Sono problemi ai quali la luce della teologia cattolica permette di rispondere con totale certezza.

* «Vita interiore», *Itinerari*, 1, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1941, pp. 43-47.

2.

Vanno verso Dio; cercano Dio, la «perla preziosa» del Vangelo; sono attratte dalla Grazia di Dio. Ogni moto di interiorità pura è sempre l'opera invisibile di una forza soprannaturale che attira. La «conversione» delle anime si inizia sempre con la «stanchezza e la nausea» del mondo esteriore.

Le cose del mondo stancano lo spirito che non trova più in esse nessun alimento: si è come isolati, come sperduti; navi disancorate; creature «spaesate», sconfitte. Perché? Perché interessi nuovi, non ancora definiti, cominciano a spuntare nell'intimità dell'anima: c'è una inquietudine che non è ancora precisata: ma una inquietudine già salutare: perché pare che rechi nel suo profondo un'eco misteriosa di pace e di bontà.

Si è tristi, si è soli; eppure è una tristezza nella quale c'è come l'anticipo di una letizia più alta; è una solitudine che già preannunzia una pienezza di amore mai prima d'ora sperimentata.

Ecco allora iniziato un movimento alla rovescia: non più verso l'esterno; la prua della vita è ora puntata verso l'intimità del cuore, della mente: verso un orizzonte intimo; verso una stella purissima che brilla verginalmente nel firmamento dell'animo.

Cosa è tutto questo?

Ci si ricorda del Vangelo: il regno di Dio è dentro di Voi; verremo a voi e faremo sosta presso di voi; c'è una luce che splende in ogni anima che viene in questo mondo; i puri di cuore vedranno Iddio.

Dunque è chiaro: siamo alla soglia del «mondo» di Dio; in quella misteriosa zona di confine tra il temporale e l'eterno; fra l'umano ed il divino. Siamo in un piano sopraelevato; su quel luogo di purità dove si ristaura e consolida la vita dell'uomo.

E cos'è questa forza attrattiva? Cosa è questo delicato gaudium che sazia e sospinge? Questa ansia di purificazione ora pacificante e consolatrice, ora sollecitante e purificatrice?

La Grazia di Cristo: la forza soprannaturale di Dio. Bisogna salire, ad ogni costo: e la salita è faticosa: ma chi ha posto mano all'aratro sente nell'anima che, in certo modo, non può più volgersi indietro.

Come lasciare ormai questo divino campo di silenzio e di purità? Come abbandonare gli splendori immacolati di una contemplazione iniziata? Cosa può offrire di simile il mondo esteriore con la sua dissipante molteplicità?

Quiescite pusillum: il riposo è la legge dell'anima: il riposo nell'amore; ma il riposo totale nell'amore totale non è possibile che sulla cima ultima, dove la creatura unita al suo Dio può dire quella consolante parola: *Bonum est nos hic esse*.

3.

È vero: la conversione totale a Dio non è il frutto di una sola conquista. Non basta avere raggiunto una cima: c'è una cima ulteriore; e poi un'altra ancora!

L'orizzonte si allontana mano a mano che ci si avvicina! Sono consentite soste, non sono consentite stanchezze. La vita si concentra di tratto in tratto nei tramonti silenziosi e puri: ma l'alba ritorna dopo il riposo ristoratore della notte; e con l'alba ritorna l'intimo dinamismo della Grazia e della vita. La strada è iniziata; non è finita! La Grazia assaporata non è che il primo invito: ora bisogna continuare questa strada che va lunga e faticosa verso le vette della perfezione.

La «santità», l'intima freschezza del cuore, la pura visibilità della mente, esigono che la vita zampilli fresca e vigorosa nella intimità dello spirito. Bisogna fare come Cristo ha fatto: splendere come la luce, adorare il Padre in spirito e verità, ravvivare i germi della vita dove la morte cerca di inaridirli: essere portatori di calore vivificante, di luce consolatrice.

Così cresce la grazia, così cresce la vita.

4.

Sono queste le indicazioni che noi dobbiamo dare ai nostri fratelli. Il ritorno all'uomo, alla interiorità buona e pura dell'anima, è sempre un ritorno a Cristo.

La grazia di Cristo lo determina; la grazia di Cristo lo continua; la grazia di Cristo lo perfeziona.

Non è tutto qui il cristianesimo? Non sta in questa interiore rivelazione che apre al Cielo gli occhi dell'anima? Non rivela esso, per la prima volta, la divina preziosità della creatura umana?

È questo il nostro campo: questo campo divino dove è nascosto il tesoro del regno di Dio.

In questa luce di interiorità si comprende il valore delle creature sante che Cristo e la Sua Chiesa ci indicano: dalla Vergine Madre alla creatura più umile che ci sta vicina: la preziosità ed il valore dell'uomo sono preziosità e valore interiore; e dovunque c'è moto di interiorità ivi c'è Cristo: perché la via interiore dello spirito è la via di incontro con Dio.

CRISI DELLA MORALE*

1

Crisi della morale: diciamo meglio, crisi delle idee madri orientatrici della vita morale; perché bisogna persuadersi di una cosa: che le idee conducono la vita e che le grandi crisi dell'azione sono crisi del pensiero: l'intelligenza oscurata proietta questa oscurità su tutta la vita individuale e collettiva dell'uomo.

Si capisce bene perché Socrate e Platone facessero coincidere la virtù con il sapere: certo questa identificazione è esagerata: ma c'è gran parte di vero nella tesi che afferma anche per la pratica il primato dell'attività teoretica.

E del resto non è senza una ragione profonda che il "teoretico" ha il suo indiscusso primato sul "pratico" nella teologia cattolica: per amare rettamente, bisogna prima rettamente conoscere.

2

Ora la crisi delle idee madri orientatrici della nostra vita morale consiste in questo: nella densa nuvola che impedisce da vario tempo, anche nelle menti cristiane, la visione chiara del valore dell'uomo e del fine della vita.

La torbida confusione dei nostri tempi è riuscita a creare intorno alle nostre intelligenze una vera e propria "cortina di fumo" che ci impedisce di vedere con chiarezza l'orizzonte puro e rasserenante dell'Evangelo.

Siamo e ci professiamo cristiani: ci accostiamo spesso – magari ogni giorno – alla Mensa sacra di Cristo; recitiamo all'alba ed al tramonto le preghiere che parlano di carità e di luce; eppure la nostra vita pratica risulta spesso diametralmente opposta a quell'amore di cui abbiamo cercato in Cristo il dono e l'efficacia.

* «Ragguaglio dell'attività culturale, letteraria ed artistica dei cattolici in Italia», Milano 1940-1941, pp. 267-271.

E, si badi, non intendo qui parlare delle colpe volontariamente commesse: cioè di azioni commesse con la consapevolezza di infrangere il precetto di Cristo: voglio, invece, parlare di tutto quell'altro complesso di "colpe teoretiche", se così posso esprimermi, per cui noi riusciamo — magari inconsapevolmente — a capovolgere il mandato del Signore e a trasformarci da portatori di amore in portatori di odio.

Intendiamoci bene, però: quando dico "inconsapevolmente" uso una espressione che non è completamente vera: perché noi avvertiamo, nel profondo della nostra coscienza, che di fronte a queste colpe "teoretiche" si erige sempre maestosa ed infrangibile la legge eterna ed amorevole di Cristo.

Fate come io ho fatto: e il Signore ha fatto con estrema chiarezza perché ha salvato gli uomini lasciandosi crocefiggere.

3

Le colpe "teoretiche" cui mi riferisco concernono la nostra vita di relazione: più precisamente, concernono i problemi di ordine collettivo. Un tempo i medesimi problemi si riproponevano fra famiglie — marchesati, contee etc. — o fra feudi! Dunque, questi problemi si impostano così: quale è per un cristiano la norma (cioè per uno che crede seriamente alla divinità di Cristo e nella vita eterna), che deve presiedere alla soluzione di questi problemi? La risposta è molto semplice: la stessa identica norma che deve presiedere alle relazioni fra privati: quella dell'amore non disgiunto dalla giustizia. Il Signore lo ha detto: i principi di questo mondo la fanno semplicissima: che le sole attività sostanziali che costituiscono gli aggregati collettivi sono i singoli individui. Di entità sostanziale superiore al singolo uomo non ce n'è che una: Dio.

"Sopra" la persona umana non c'è che la adorabile Trinità delle divine Persone.

Da ciò una grande conseguenza pratica: gli unici interessi "superiori" che l'uomo è tenuto a praticare — e per il quale è tenuto a sacrificarsi — sono gli "interessi" divini: e questi interessi divini sono interessi di amore: siate come il Padre vostro celeste che fa splendere il sole e che manda la pioggia per i giusti e per gli ingiusti.

Ma allora, si dirà, cosa pensare intorno agli altri "interessi" che in tanta abbondanza ci vengono costantemente indicati?

Ecco: permetti fratello che io prima ti chieda: sei cristiano (ma sul serio)? Allora eccoti la risposta: se questi interessi sono conformi totalmente agli interessi di Dio e di Cristo allora essi sono nostri e noi siamo tenuti a sacrificarci per essi (ricordi il Signore? Nessuno ha un amore più grande di colui che dà la sua vita per i suoi amici): se essi sono disformi totalmente o parzialmente agli interessi di Cristo allora siamo tenuti a respingerli con energia dalla zona del nostro "spazio vitale" cristiano.

Ricordi? Mia madre ed i miei fratelli sono coloro che fanno la volontà del Padre mio che è nei Cieli; ancora: chi non odia suo padre e sua madre per amore di me, non è degno di me.

Mi dirai: ma allora la nostra vita è una perenne contraddizione; ma allora vivere per noi è un paradosso!

Ti risponderò con le parole di Cristo: hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi.

Il segno che siamo cristiani è in questa perenne “polemica” col mondo e coi suoi interessi di un giorno: Cristo fu crocefisso perché nemico del suo popolo: è un sovvertitore; vuol farsi re; non paga il tributo a Cesare; spezza la legge! Lui, Punico amico dell'uomo!

4

Quindi, occhi aperti e idee chiare: sei cristiano? Eccoti allora in un cimento che finirà sempre con la tua sconfitta! Perché tu non hai armi a tua disposizione: hai solo la tua parola di verità; e questa parola va sempre detta innanzi a chiunque e nei confronti di chiunque.

L'amore non può essere mai infranto: e l'universo intiero è nulla al cospetto di una lesione sola inferta alla carità!

Sogno di poeti? No: divina parola dell'Evangelo: *quid prodest homini si universum mundum lucretur animae autem suae detrimentum patiatur.*

Quindi, amico mio, non trinceriamoci dietro ai paraventi molto comodi di frasi vuote e di astrazioni pericolose: la “storia” per noi è molto semplice: è la vita di relazione con Dio e con gli altri: e questa vita di relazione ha una sola norma: ama Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente, con tutta la tua anima, ed il prossimo tuo come te stesso. E questo comandamento riceve una inequivocabile illustrazione pratica dalla parabola del buon samaritano.

5

Per vedere se siamo cristiani e se non vi sono crisi nella nostra morale dobbiamo appunto esaminarci su questo punto. Non basta accostarci ai Sacramenti; non basta pregare; non basta fare le elemosine a Tizio ed a Caio; è necessario vedere se la “colpa” non si annida sottilmente nel nostro modo di pensare e di operare intorno a questi più totali panorami della vita: se anche, cioè, in confronto a questa più vasta, più faticosa, più pericolosa affermazione della legge di Cristo noi siamo capaci di dire: no, altra legge non abbiamo: l'amore è l'alfa e l'omega della nostra vita e nonostante tutte le seducenti falsificazioni di falsi profeti noi abbiamo la forza di dire con Cristo: va dietro, o Satana, perché è scritto: adorerai il Signore Iddio tuo e servirai a Lui solo.

Ecco la vera crisi della morale: crisi molto grave perché falsifica l'intimità spirituale dei cristiani; e perché non ci fa accorgere che noi serviamo l'anticristo con la credenza (sincera) di servire Cristo.

6

Ma c'è un cantico della Madonna che consola: *deposuit potentes de sede et exaltavit humiles.*

E per gli "umili" queste crisi non esistono: perché hanno, come la Madonna, il cuore semplice e, col cuore semplice, vedono Maria e servono il Signore.

Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum.

IL VALORE DELLA PERSONA UMANA*

Anzitutto precisiamo il significato di “persona umana”.

Indichiamo con questa espressione ogni individuo umano: *persona est individua substantia rationali naturae* di Boezio.

Orbene: cosa “vale” l’uomo (ogni singolo uomo) alla luce della rivelazione cristiana? La risposta ricavata dall’insegnamento vivo di Cristo e da quello dei Padri, dei Dottori e della Chiesa è molto precisa: l’uomo “vale” in ragione della preziosità del suo “tesoro interiore”; vale perché “porta” in sé Dio. Dio è in lui presente, per grazia, *sicut amatum in amante et cognitum in cognoscente*; per questo egli è veramente un *templum Dei vivi*. Il “valore dell’uomo” deriva, dunque, dalla “presenza” di Dio in lui e, perciò, dalla sua immediata ordinazione alla unione e fruizione di Dio.

Questa verità costituisce il tema centrale dell’insegnamento di Cristo: il Regno di Dio, dice Gesù, è dentro l’uomo (*Regnum Dei intra vos*) ed il tempio ove si adorerà il Padre sarà d’ora innanzi il tempio interiore dello spirito; perché il Padre è spirito e cerca adoratori in Spirito e verità. Attorno a questa verità è intessuto il discorso conclusivo dell’ultima cena: l’annuncio consolatore è questo: che tutta la Trinità “verrà” nell’anima dei giusti e farà sosta presso di loro. Da qui una “vita” nuova dell’anima; una vita sovrabbondante, una inestinguibile vena d’acqua pura che zampillerà fino alla vita eterna. L’uomo giusto sarà in una perenne comunione interiore con Dio. I puri lo “vedranno” già in terra e poi lo vedranno con Cristo, per sempre, in Cielo. Tutta l’economia della redenzione è sapientemente ordinata a questa grande opera: il reciproco possesso che devono prendere, per amore, Dio dell’anima e l’anima di Dio. Il valore della persona umana è, perciò, infinito; la “perla” che impreziosisce il mondo interiore umano è Dio stesso; quindi il valore di ogni uomo è “divino”. Essendo divi-

* «Studium», XXXVII (7), luglio 1941, pp. 256-261; anche in «L'Osservatore romano», 180, 3 agosto 1941, p. I. Articolo riprodotto in *La nostra vocazione sociale*, AVE, Roma 1945, pp. 65-70.

no, nessun altro valore sarà comparabile – tranne Dio stesso – con quello umano: tutti i valori inferiori sono ordinati all'uomo; l'uomo è ordinato immediatamente a Dio. “Sopra” l'uomo, in relazione di fine con esso, non c'è che Dio e Dio solo. È questa la verità massima del cristianesimo. S. Agostino la esprime incisivamente: *fecit Deus creaturam rationalem ut summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo fruereetur*. E più incisivamente ancora il Catechismo: l'uomo è stato creato per conoscere, amare e servire Iddio in questa vita e poi goderlo nell'altra. Questo è il tema fondamentale che, sotto aspetti vari ma in un'unica direzione, svilupperanno gli Apostoli, i Padri, i Dottori, i Santi.

Cosa è l'apostolato cristiano e quale ne è la radice? È la scoperta del “volto di Dio” nel volto del fratello; la sua radice sta nell'amore in questo volto divino i cui lineamenti di suprema bellezza non sono meno rilucenti nel volto affaticato e sofferente dell'uomo.

Si leggano le epistole di S. Paolo: sono tutte dominate da questa esclamazione suprema: non sapete che voi siete il tempio di Dio e che lo spirito Santo abita in voi? La meditazione e l'apostolato dei Padri continua questo tema che è insieme tema di pensiero e di azione. Tutto converge verso questo centro: il “valore” dell'uomo identificato, in certo modo, col “valore” di Cristo.

A che serve tutta l'economia dell'ascesi? Che significano le pagine scardianti dell'*Imitazione di Cristo*? una sola cosa: aiutare a compiere l'*opus summum* che deve attuare la perfetta somiglianza dell'uomo con Cristo e, perciò, dell'uomo con Dio.

Se si prendono le testimonianze dei più grandi mistici questo lavoro di “edificazione” apparirà in tutta la sua potente struttura: è come l'edificazione di un castello, come scrive S. Teresa, che converge con la sua scrittura verso la “stanza” suprema ove si ferma l'itinerario ascensionale dell'uomo: qui si consuma l'unità perfetta con Dio.

Se voglio dare, dunque, uno sguardo a ciò che è primario ed essenziale del cristianesimo io trovo incontestabilmente questi dati: trovo Cristo che in un contatto interiore con i “singoli” uomini a Lui uniti (comunione dei Santi) stabilisce nella intimità delle “singole” anime umane quella “presenza” soprannaturale del Padre, del Figliolo, dello spirito santo, da cui trae infinito valore e infinita dignità “ciascuna” creatura umana. Se mi pongo dall'angolo visuale della indagine razionale della realtà il risultato non sarà meno prezioso.

La “realtà” è indubbiamente costruita a piani convergenti e gerarchicamente sopraelevati: sul piano più alto del “visibile” è collocato l'uomo. Cosa “vale”?

Per rispondere a questa domanda bisogna indagare la “natura” delle più alte operazioni umane. Ora non vi è dubbio che queste operazioni interiori del pen-

siero e dell'amore – alle quali sono ordinate le operazioni inferiori sensibili e vegetative – avvengono su un piano che non è corporale; in una “zona di confine” che ha da un versante il tempo e dall'altro versante l'eterno. Se indago la struttura e la finalità di queste operazioni intime dell'uomo trovo appunto che con esse ci muoviamo su un piano “spirituale” che distanzia infinitamente il più elevato piano del “corporale”: siamo al di là del limite dell'universo visibile, collocati in una frontiera che già lascia intravedere altri più puri piani di intelligenza e di amore. Il “valore” dell'uomo si fissa già in questa “presenza” in lui di una “luce intellettuale” che la rende creatura di altro e ben più alto regno di quello nel quale sono e prosperano tutte le altre cose.

Ma questo “valore” si precisa e si impreciosisce quando si tenga presente la finalità ultima di questa luce intellettuale. Per capire ciò bisogna richiamarsi alla legge di “tendenza dei valori”. Essa indica che tutti i valori inferiori tendono, mediamente alcuni, immediatamente altri, al valore supremo. Questo valore supremo è costituito, evidentemente, dalla “purezza” totale nella quale ogni limite è spezzato e l'Atto dell'intelligenza è per essenza puro. Una “Luce” che splende di là ed al di sopra di ogni luce; il “punto di convergenza”, anche se collocato a distanza infinita, di tutti i piani della realtà: il centro di universale attrazione che con la sua bellezza e col suo amore tutto crea, tutto governa e tutto a sé amorosamente attira.

Orbene: la tendenza dell'uomo verso questa Luce intellettuale suprema non è – come lo è quella delle creature collocate sui piani inferiori all'umano – una tendenza mediata. L'uomo tende immediatamente a Dio. Le operazioni interiori dello spirito – visive ed affettive – hanno come fine l'unione col Supremo Valore. Mentre nei piani inferiori questo supremo valore non è raggiunto, nel piano umano (ed angelico) l'itinerario dall'inferiore al superiore viene felicemente compiuto: la visione e l'unione con Dio è l'operazione più alta alla quale, di grado in grado, con l'aiuto di forze sopraggiunte (la grazia) si ordinano tutte le operazioni dell'intelletto e della volontà. Il “valore” dell'uomo, dunque si precisa e si impreciosisce: “vale” non solo perché possiede una luce intellettuale che lo colloca sul piano dello “spirituale”; ma “vale” altresì e più fortemente perché la destinazione di questa luce sta nella visione e, quasi, nella captazione della Luce Suprema.

“Vale”, quindi, perché dal suo piano essa è lanciata verso l'ultimo piano; e questo lancio, corroborato da forze sopraggiunte, è destinato – se assecondato – a sicuro successo.

L'approdo alla riva divina avrà luogo certamente.

Il “risponso” delle cose è analogo a quello della rivelazione: i piani soprainditi dell'universo visibile tendono, come a loro suprema vetta, al piano dell'uomo: dal piano dell'uomo, si inizia una “tendenza” che ha per fine immediato il piano di Dio.

In virtù di questa tendenza ogni singolo uomo – anche alla luce dell'indagine razionale – è di valore infinito: esso “vale” quanto vale la luce spirituale che possiede e l'intensità della tendenza che lo spinge verso il possesso del Supremo Bene.

PERMISSIONE DIVINA E RESPONSABILITÀ UMANA*

I

C'è una proposizione che viene con grande frequenza ripetuta da molti di noi in occasione dei tragici eventi del nostro tempo. Suona così: non bisogna temere per i gravi avvenimenti che sconvolgono il mondo: non c'è nulla che avvenga senza permesso di Dio; Dio fa convergere ogni cosa ai fini sempre amorevoli della Sua Provvidenza.

La verità di queste proposizioni è indubbia: se il governo del mondo è nelle mani di Dio – e questo è di fede ed è anche di ragione – la conseguenza è evidente: nessun evento, per quanto tragicamente distruttivo, avviene senza il permesso di Dio e senza che Dio se ne serva per i fini del Suo governo nel mondo. In queste verità non può esserci dubbio alcuno: ma il dubbio sorge quando si tratta di risolvere questo problema pratico; cosa devo fare io cristiano davanti ai fatti di cui sono testimone ed attore? Come devo praticamente comportarmi? Devo tenermi in una posizione astensionista basandomi sul principio che la Provvidenza sa ricavare il bene dal male e sa tutto disporre con sapienza per i suoi fini, o devo invece assumere una posizione «interventista» basandomi sull'altro principio, che integra il precedente, in base al quale la causa seconda non è dispensata dall'agire per il fatto che agisce la causa prima? Cioè, basandomi sul principio che nessuno è dispensato dall'operare e dall'assumere una certa posizione rispetto ai fatti di cui è testimone e, spesso, attore?

Atteggiamento di «evasione» o atteggiamento di «battaglia»? La risposta non sembra dubbia: la posizione di intervento e di battaglia è l'unica posizione che si convenga al cristiano: che Iddio tutto governi con sapienza e che la permissione del male rientri nei suoi piani e sia strumento perché se ne ricavi del bene, non vi ha dubbio; ma non vi ha parimenti dubbio nel fatto che ciascuno di noi sia impe-

* «Vita Cristiana», XIII (2), febbraio 1941, pp. 120-127.

gnato, conosciuto il male, a combatterlo con ogni mezzo per impedire che possa recare nocumento al bene ed alle grandi, ma sempre delicate, costruzioni del bene.

II

Se apro l'Evangelo questa posizione «interventista» risalta immediatamente allo sguardo.

Osservate l'atteggiamento vivamente polemico di Gesù contro i farisei e contro le false dottrine che essi professavano.

La predicazione di Cristo è implacabile contro l'errore e contro la menzogna.

Che questa predicazione provochi lo scandalo dei farisei e dei sacerdoti poco importa: la verità va detta, con energia, con totalità, anche se destinata a produrre inimicizia.

Bisogna parlare «con autorità» dicendo bene al bene e male al male; gli strumenti di precisazione della verità sono racchiusi in monosillabi: sì, no!

Si può perdonare al peccatore che non sa quello che fa; ma la verità non va mai taciuta; questo dovere di luce lo esige Dio che è luce e verità, lo esigono le anime sincere create appunto per la luce e per la verità.

È per questo che la predicazione del Signore produce reazioni vaste nella massa dei suoi uditori: nessuno ha mai parlato come quest'uomo! Nessuno può accusarlo di menzogna; Egli non ha riguardo alle persone; la Sua parola vivifica le anime pure e intacca le anime cattive; è come la luce: viene accolta con gioia dagli occhi sani, produce sofferenza negli occhi malati.

Per evitare questa sofferenza bisogna forse tacere? Per evitare le inimicizie che sorgono inevitabilmente da questa sofferenza bisogna tradire la propria missione di verità?

Ma Egli è venuto proprio per questo: e sa bene che questa via di verità totale lo condurrà sino alla morte ed alla morte di Croce.

Ma cosa importa? La vittoria del nemico è provvisoria ed apparente: perché la vittoria di Cristo sarà definitiva e verace.

Posizione di «intervento»: ecco la posizione di Cristo. Il mondo umano è preda del maligno: Egli viene, predica, combatte, soffre, espia appunto perché questa preda venga tolta ed il bene trionfi sul male. Era vero anche per Gesù che il mondo è governato da Dio e che nessun male avviene senza la permissione di Dio e che Dio tutto fa convergere ai suoi fini di bene: eppure ciò non ha esonerato il Signore dal fare della sua vita terrena una vita di permanente polemica contro il male: non evasione, non astensione, ma consapevole misura della vastità della lotta, della gravità della fatica, e intervento aperto e sapiente per condurre questa lotta e questa fatica sino alla fine.

E la fine, dopo la tragica parentesi del Calvario, è una fine che segna il trionfo e la gioia. La battaglia è stata condotta sino al sacrificio pieno: ora il trionfo è immancabile.

III

C'è una parabola nel Vangelo che può essere chiamata proprio la parabola dell'intervento: è quella del buon Samaritano.

Prima di lui passarono un sacerdote ed un levita: chissà! Forse essi pensarono come pensiamo molti di noi davanti al fratello che soffre: Dio provvederà! Il Signore sa trarre il bene dal male!

Quel semplice uomo – che non aveva la mente offuscata da diaframmi speculativi! – capì invece quasi per istinto di bontà che davanti a quel disgraziato moribondo non c'era da fare che una sola cosa: aiutarlo. Bisognava, cioè, scomodarsi ed assumersi tutti i rischi di un intervento pronto e totale.

Prende quindi il ferito, gli presta le prime cure, lo conduce dal farmacista e così via.

Intervento immediato ed efficace: ecco la lezione chiara che quella parabola ci offre.

Non solo: ma è proprio la posizione d'«intervento» quella che ci viene mostrata come posizione di trionfo nello sfondo grandioso del giudizio finale: ebbi fame, ebbi sete, fui carcerato ecc. Ciò che avete fatto ad uno di questi miei fratelli lo avete fatto a me!

La legge dell'amore del prossimo – che è simile a quella dell'amore di Dio – è, dunque, legge d'«intervento»: dove c'è un dolore da lenire, una ignoranza da sgombrare, un male da combattere ivi l'intervento del cristiano deve essere immediato, sapiente, conclusivo: prendere tutte le cautele; misurare la vastità dell'opera; impegnarsi con tutta la vigoria e la sapienza dell'anima. Ne deriveranno lagrime e persecuzioni? Ma forse che il Signore ci ha detto che saremmo stati applauditi? Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi. Eppure è per quest'unica via che sono avanzati gli eserciti di Cristo: dai primi albori della predicazione cristiana sino ai giorni nostri solo la persecuzione ha messo in luce l'efficacia conquistatrice della grazia di Cristo!

Non, dunque, posizione passiva e comoda speranza nell'opera della Provvidenza; se ci accorgiamo che c'è del male attorno a noi, noi abbiamo il dovere di intervenire con tutte le forze intellettuali e volitive e fisiche di cui disponiamo; vi sono delle responsabilità precise che gravano su di noi; non possiamo gettarle sulle invisibili spalle della Provvidenza; gli strumenti visibili della Provvidenza siamo noi; e Dio, appunto, ci giudicherà sull'uso che abbiamo fatto di questi strumenti che Egli ci aveva donato perché il suo regno avesse nel mondo un esercito ricco di energia e pronto così alla difesa come alla conquista.

Non vorrei che queste parole rimanessero nell'astratto.

Amico che leggi, facciamo insieme un esame di coscienza.

Vi è senza alcun dubbio una concezione generale della vita antitetica a quella di Cristo. Ebbene: noi abbiamo il preciso dovere di combatterla. Combatterla

con prudente ardimento, con decisione, con chiarezza; perché il cristiano che non ha armi materiali ne possiede una che ha efficacia invisibile: quella della verità.

Dire la verità sempre; in ogni cosa, in ogni situazione.

Avere l'occhio vigile per vedere se il male si infiltra, se il lupo entra nell'ovile di Cristo; intervenire con indomabile energia per combattere il nemico che cerca di rapire e di uccidere le pecore che sono nell'ovile di Cristo.

Atteggiamento di soldato sempre cinto con la sua corazza ed armato con le sue armi per intervenire con prontezza quando il nemico si avvicina.

Atteggiamento di intervento; intervento effettivo; disprezzo di ogni comodità per amore di questa divina lotta che ci fa davvero soldati di Cristo. Solo così, al termine della nostra fatica, quando avremo fatto tutto quello che era in nostro potere per impedire il male in noi e fuori di noi, noi potremo dire con animo sicuro: se il male continua ad esistere nel mondo non dobbiamo temere: Dio lo permette e se lo permette è segno che Egli saprà trarre da esso un bene nuovo e migliore.

Ma se non avessimo operato? Se non fossimo intervenuti? Allora è meglio tacere: perché invocare la Provvidenza di Dio per giustificare la nostra inerzia o la nostra vigliaccheria o la nostra insensibilità al dolore altrui è cosa cattiva; ha sapore farisaico; significa gettare uno sguardo di irrisione sopra le piaghe aperte del fratello che sta per morire.

O intervenire o, umiliati, tacere!

Invocare la Provvidenza no; non ne abbiamo il diritto; perché non dobbiamo dimenticare l'altro aspetto del giudizio di Dio: ebbi fame e non mi desti da mangiare; fui carcerato e non mi visitasti!

Che diremo allora al Signore: accuseremo forse la Sua Provvidenza che permise questi mali?

IV

Conclusione: i mali ci sono e Dio li permette; ma li permette per suscitare nei buoni l'energia amorevole che fa prontamente, apertamente ed efficacemente intervenire perché essi siano, quanto a noi è possibile, eliminati.

LA FEDE E LA VITA*

Ci si disse: l'atto di fede ha una struttura ben definita: è analizzabile in elementi subbiettivi ed elementi obbiettivi: ciascuno di questi elementi ha una funzione essenziale per la produzione di questo atto che è anticipatore, in terra, del supremo atto di contemplazione – non perché sia del soggetto ma perché splende nel soggetto – il *lumen gratiae*.

Per capire il mistero di questa «inserzione» di luce che avviene nell'uomo bisogna tenere ben presente la struttura «aperta» del mondo interiore umano. Struttura a spirale, a piani sopraelevantisi; intelligenza e volontà si rincorrono, per dir così, in cerca di «qualcosa» che l'una cerca di vedere e l'altra di amare; attraversano tutti i gradi del conoscibile e dell'amabile; la realtà visibile è tutta attraversata; ma la zona di confine è lontana ancora; l'orizzonte quanto più si avvanza si allontana. Mistero che pesa gravemente nel cuore e nell'intelligenza dell'uomo! È nel corso di questa ricerca, talvolta carica di molto affanno, che spunta infine una luce. Sulla cima inviolata che ogni anima serba nelle sue profondità ignorate spunta, delicata e pura, una stella: e albeggia con essa una speranza!

Quale luce? È il *lumen gratiae*: un dono gratuito di «visibilità» che fa varcare i confini del temporale e che sposta nell'eterno il destino, la fatica e la grandezza dell'uomo! Ma quali gravi spostamenti interiori il giorno in cui è apparsa questa stella orientatrice nel cielo dell'anima!

Perché è una luce delicata ma penetrante: investe le radici dell'intelligenza e della volontà; intacca, per così dire, le basi della libertà e dell'amore: porta una radicale rivoluzione in tutte le funzioni e le operazioni dell'uomo.

E le prime funzioni investite e «rivoluzionate» sono le funzioni dell'intelligenza!

Ci si disse: gli elementi strutturali dell'atto di fede sono: *a)* quello intellettuale; *b)* quello volitivo.

* «Studium», XXXVII (10), ottobre 1941, pp. 340-342.

Perciò il problema: che effetto ha sui processi comuni dell'intelligenza questa inserzione di luce nuova? Perché ciò che è drammatico nella grazia è l'effetto «scomodante» che essa produce: insinuandosi fra le potenze dell'anima porta ovunque, con la salutare inquietudine che comunica, lo scompiglio e il «disordine». Una volta che la luce della fede ha investito l'intelletto il mondo della ragione umana assume aspetti nuovi e finalità nuove: perché d'ora innanzi non è più possibile un uso qualunque dell'intelligenza: se ne precisa sempre più la funzione visiva: coi doni che l'atto di fede mi comunica, con la luce, perciò, di cui mi fa ricco io devo volgere, ormai, la prua della mia navicella interiore verso la contemplazione e la visione di Dio.

Haec est vita aeterna ut cognoscant Te et quem misisti Iesum Christum.

Che dire della volontà? La scure è messa alla radice; l'aratro è affondato; non posso più volgermi indietro.

La drammaticità della vocazione alla fede appare qui più evidente: per amore di Dio invisibile io devo spezzare ogni attaccamento radicale alla creatura visibile; devo spostare i miei piani di azione; collocare su una ripidissima verticale i chiodi che mi sostengono in una faticosa ascensione!

Se tutto si limitasse ad un atto dell'intelletto! E, invece, nossignori: sono le forze più vitali del mio essere che sono scosse: devo muovere la mia volontà in una direzione che se non manca di attrattiva dolce e consolatrice è pure così rigida nelle sue richieste e, per dir così, così intransigente nelle sue esigenze! Strane le reazioni che questo *lumen fidei* produce in tutto il meccanismo del mio essere. Se potessero essere tutte registrate; se potesse essere «fotografata» la metafisica e la correlativa psicologia di questa inserzione: allora si vedrebbe – vera meraviglia! – cosa avviene quando il Cielo si riflette nello specchio non terso del cuore e della mente dell'uomo.

Et lux in tenebris lucet.

Ma finisce forse qui il dramma della fede nell'uomo? Se ci si potesse rinchiodare nel castello interiore per consumare nella intimità con Dio – nei silenzi dello spirito – l'unione con Lui! Ma bisogna uscire: siamo inseriti nella vita di relazioni: fuori c'è un regno che attende: gli «altri», che ci sospingono, sono alla nostra porta; bisogna svolgere una parte decisiva in questa città terrena ove comincia ad edificarsi la città celeste.

È tutta l'azione che va quindi orientata, integrata, corretta: non solo quella interiore, ma quella esterna.

L'atto di fede, come una luce sempre ammonitrice, è pronto ad avvertirmi che «non va bene»: che bisogna fare diversamente: che tutta la mia vita deve essere, da tutti i lati, una concreta visibilità di Dio e di Cristo.

Fate come io ho fatto.

Ci si parlò di «ancoraggio»: la parola esprime con efficacia questa fatica grande dell'uomo che è costretto, da quando Cristo lo ha chiamato, ad ancorare in Dio il suo essere intiero: pensiero, volontà, azione! Ancoraggio, disancoraggio:

è il faticoso va e vieni di un'anima sbattuta dalle onde: fra Cristo che invita e le mille cose di questo mondo che tirano; e talvolta – forse spesso– il faro della fede splende di una luce che comunica tristezza e nostalgia. Perché è duro il dramma di chi si stacca da questa luce; come non è meno dura la fatica di chi a questa luce cerca di rimanere fedele.

Ma queste prospettive che concernono ancora l'uomo singolo non possono far dimenticare il vasto dramma che investe l'umanità intiera. C'è tutta una civiltà che pare tanto lontana e tanto disancorata da Cristo. La fede impegna anche alle più vaste costruzioni sociali: tende, per sua natura, ad investire tutte le più vaste manifestazioni umane. L'arte, la politica, l'economia, il diritto e così via.

Il Medio-evo ci lascia un esempio vivo di questo lavoro di edificazione ampio e duraturo.

Le grandi arcate dei templi come le costruzioni vaste ricche di motivi cristiani erano visibili testimonianze di questa fioritura totale cui la fede conduce. Cattedrali di pietra e cattedrali di pensiero; tutto portava il sigillo di Dio e di Cristo.

E ora? Si può dire che la civiltà umana sia davvero sotto l'azione vivificante del fermento cristiano?

Certo: la considerazione della tragedia del nostro tempo lascia nell'anima una amarezza infinita. Pare che del tempio di Cristo non resti pietra su pietra! Comunque il problema della ricostruzione o, se si vuole, della costruzione si impone.

Che vale meditare sulla fede se non si intraprende con vigoria quell'ampia tessitura di opere che la fede esige? Opere non solo e non tanto individuali: opere collettive; orientazioni vaste, di città e di popoli verso Cristo e la Sua luce! Collaboratori per la edificazione delle Cattedrali distrutte: ecco ciò che Dio domanda. Da qui l'«investimento» in radice di tutti i movimenti sociali ciclopici che vanno compendosi, fra tragiche vicende di morte, di dolore e di pianto, in questa dolorante città umana.

Non accademia filosofica o teologica: ma chiara e precisa orientazione di vita: ecco ciò che Camaldoli è divenuto per noi.

Sette giorni di preghiera e di meditazione: quanto bastano per riaccordare, per rivedere, per ricucire, per rimettere a punto idee e propositi. E l'idea centrale ed il proposito centrale che ha fruttificato nel cuore è questo: bisogna collaborare con energia e con perseveranza alla ricostruzione di questa dolorante città umana.

Ancorati noi a Dio, e aiutare gli altri ad ancorarsi.

DOCENTI UNIVERSITARI E FEDE*

L'inchiesta sulla fede in relazione agli ambienti intellettuali ha dato alcuni risultati che meritano di essere segnalati.

a) Negli ambienti nei quali circolano con un ritmo più accelerato i problemi generali della cultura – ambienti per dir così più penetrati di spirito umanistico – l'“interesse religioso” è vivamente desto.

Si intende per “interesse religioso” quell'interesse che investe i problemi più delicati e più intimi della personalità umana e del suo destino “ulteriore”.

Questa introspezione che si estende a tutto il mondo interiore umano e che cerca un punto di convergenza supremo verso il quale sono polarizzate le forze fisiche, intellettuali e affettive dell'uomo costituisce la nota più marcata e più viva della cultura a noi immediatamente vicina.

I problemi puramente logici – ad esempio il problema della conoscenza – sono ormai collocati su un piano di secondo ordine: ai primi piani sono balzati problemi più totali che toccano le radici ultime della personalità.

Ciò che preme è questo individuo umano che sono io o che ho vicino a me: preme il “*dramma*” intimo di queste singole creature nelle quali fiorisce, come fiore sacro, il dolore e la gioia. Da qui scandagli approfonditi sul meccanismo intimo, dell'uomo: da qui la ricerca di quegli ultimi ancoraggi che fanno scoprire un piano superiore all'uomo e aprono la via alla conoscenza ed all'amore di Dio.

È lungo questa prospettiva che appare – consolatrice ed illuminante – la figura di *Cristo*.

Allora tutti i fondamentali motivi dell'ordine soprannaturale tornano a prendere cittadinanza nella città della meditazione umana.

Trovano un punto di innesto ben precisato e intrinseco nell'ordine stesso della meditazione metafisica.

* «Bollettino di Studium», settembre 1941, pp. 149-151.

Posto che il centro della filosofia è il mondo interiore dell'uomo, posto che questo mondo interiore si sostiene su un piano che è sopra l'uomo – senza cessare di essere dentro di lui – ne deriva che i problemi del ponte fra i due piani sono essenziali per la visione totale della metafisica. Ed è in questa zona di confine che i temi principali dell'ordine soprannaturale di Cristo – la grazia, i Sacramenti, la fede, la speranza, l'amore, la visione beatificata ecc. – vengono nuovamente riveduti con un interesse ricco di valore: anche se tutto non è teologicamente esatto, anche se non mancano gli errori di prospettiva, tuttavia Cristo è presente come tema si può dire unico e come unico punto di convergenza dei vari interessi culturali.

Le posizioni agnostiche e fredde dell'idealismo e del positivismo sono superate: ciò che vive è questo nostro sguardo meravigliato gettato dal pensiero negli abissi più vasti della interiorità umana.

E per questa via non si manca di pervenire al regno di Cristo: *regnum Dei intra vos est*.

b) Negli ambienti nei quali questa circolazione della cultura è meno viva, nei quali l'indagine è più ristretta, l'angolo visuale della meditazione più specifico e più chiuso, anche l'interesse religioso è meno intenso. C'è una atonia più dura: è un settore ben definito, ad una visuale stretta: precisa, ma limitata. Sarà la ricerca fisica, chimica, biologica e così via.

Ma si tratta di una posizione invecchiata: comoda, ma non troppo: perché anche la ricerca si va rifacendo più esigente e cerca le vedute totali.

Quindi è una posizione destinata a scardinarsi: e con il suo scardinarsi destinata a lasciare il posto ad una circolazione più vasta di pensieri e di ipotesi.

L'interesse religioso e, quindi lo spostamento dell'indagine in funzione umana non potrà non investire anche questa zona ancora restia agli inviti pressanti della verità.

c) Un risultato notevole dell'indagine concerne la struttura dell'apologetica.

In conformità alla maggiore interiorizzazione della cultura è necessario spostare l'angolo visuale dell'apologetica. Non più metodo espositivo: ma metodo critico, ma struttura problematica e dialettica della apologetica: attraverso la soluzione progressiva dei problemi del pensiero scaturisce, sempre più precisa e illuminante, la bellezza del vero. Va bene: natura e grazia sono distinti: ma nonostante questa distinzione sono complementari. La natura è ordinata alla grazia: anche questa è verità di fede. Dunque ci deve essere un punto di inserzione della grazia nella natura: dunque deve poter essere possibile trovare, per ricerca progressiva, questo punto di inserzione che costituisce il grande ponte fra l'ordine dell'uomo e quello di Dio. Sotto la spinta di questa ricerca questo "punto" sempre più, gradualmente, si fa predominante nel meccanismo interiore del pensiero e dell'amore: diventa come una lampada orientatrice, che non intacca, ma che consolida, anzi, la severità di un metodo rigorosamente razionale. Per questa via si giunge senza soluzione di continuità, dai primi albori

della vita intellettuale, sino alle soglie della grazia ed ai primi contrapposti della prima visione soprannaturale di Dio. È, del resto, il metodo di San Tommaso nella *Summa C. gentes (libro III)*, ed è il metodo che riesce a trovare tanto credito e tanto benefico risultato nel tempo che viviamo. Non più quindi disinteresse per questi reali interessi interiori dell'uomo: non più quindi separazione come due ordini senza legame, fra l'ordine dell'intelligenza e quello della grazia: ma ricerca di collegamenti intrinseci; ricerca che fa ridiventare la teologia punto di arrivo e punto di partenza insieme. La conclusione è dunque, come visione di prospettiva, abbastanza consolatrice: la luce di Dio e di Cristo ritrova nuove vie, guadagna nuovi ponti, riconquista nuove cime nella mente e nel cuore degli animi più pensosi.

COSCIENZA SOCIALE CRISTIANA*

1.

Che significa possedere una coscienza sociale cristiana? Quali problemi pone il possesso di tale coscienza?

2.

Possedere una coscienza sociale significa *essere consapevoli* che la natura umana è, per definizione, sociale; gli uomini, cioè, in virtù di una legge costitutiva della loro natura sono sospinti a vivere in relazione.

Si tratta di una di quelle relazioni che gli scolastici chiamano *relazioni reali*; cioè relazioni non causate solamente e principalmente dalla volontà dei singoli, ma relazioni causate principalmente dalla intrinseca mozione della natura: l'atto di volontà dell'uomo che fonda queste relazioni è fortemente sollecitato dalle esigenze del suo essere.

Possedere una coscienza sociale significa essere consapevoli di questa naturale socievolezza dell'uomo.

Ma è proprio su questa consapevolezza che si innestano un gruppo di problemi teorici e pratici molto gravi.

Infatti chi dice natura umana dice sempre libertà: cioè, anche le relazioni fondate in natura sono frutto della libera costruzione dell'uomo.

Gli uomini sono *inclinati per natura* a vivere socialmente: ma la fondazione effettiva della relazione sociale e la costruzione della struttura di questa relazione dipendono dalla volontà degli uomini.

La differenza fra uomini ed esseri irrazionali sta tutta qui nei secondi fondazione e struttura del rapporto sociale (si pensi ad un alveare) sono determinati

* «Bollettino di Studium», VII (12), dicembre 1941, p. 3.

totalmente dalla natura (rapporti necessari); nei primi la fondazione e la struttura del rapporto sociale sono sì sollecitate dalla natura ma sono sempre causate dall'atto libero dell'uomo: da qui le grandi varietà che può assumere la costruzione del rapporto sociale.

Questa costruzione con le norme che la regolano è lasciata alla libera iniziativa dell'uomo.

Qui appunto sorge la domanda: questa costruzione può essere fatta in base ai criteri più opposti? O c'è una norma orientatrice che pur lasciando vasti margini di scelta, determina, però, la direzione nella quale deve essere costruito – per essere solido – il rapporto sociale?

È proprio in relazione a questo problema che spunta la coscienza sociale cristiana.

Non basta possedere una qualunque consapevolezza della socialità umana: bisogna anche essere consapevoli che esiste – frutto essenziale della rivelazione cristiana – una norma la quale indica un tipo ideale di costruzione del rapporto sociale verso il quale deve tendere ogni tipo concreto di società.

Il possesso di questa consapevolezza è essenziale per ogni vero cristiano: perché esso non è altro che la traduzione nella coscienza del secondo comandamento che è col primo solidale.

Siccome io sono un uomo che vive necessariamente in società e che collabora, consapevolmente o no, alla costruzione del rapporto sociale io ho l'obbligo, in base al secondo comandamento, di fare in modo – quanto a me è possibile – che questa costruzione abbia per esemplare quel tipo ideale che l'insegnamento di Cristo mi mostra.

Da ciò appare la superficialità di certe affermazioni le quali tenderebbero ad escludere dal raggio di influenza del cristianesimo i problemi sociali (giuridici, economici, politici): come se il secondo comandamento potesse sul serio avere efficacia trasformativa della vita umana se esso non fosse destinato a rinnovare ed a perfezionare la struttura dei rapporti sociali.

La «elemosina» non è tutto: è appena l'introduzione al nostro dovere di uomini e di cristiani; le opere anche organizzate della carità non sono ancora tutto; sono un passo avanti notevole nell'adempimento del nostro dovere di uomini e di cristiani: il pieno adempimento del nostro dovere avviene solo quando noi avremo collaborato, direttamente o indirettamente, a dare alla società una struttura giuridica, economica e politica adeguata – quanto è possibile nella lealtà umana – al comandamento principe della carità.

3.

Le prove storiche di questa verità non sono davvero scarse: basta pensare alla trasformazione strutturale del rapporto sociale avvenuta col riconoscimento cristiano della eguaglianza di natura fra gli uomini e col riconoscimento cristiano del valore «assoluto» della persona umana.

Cade, sia pure lentamente, la schiavitù: e col cadere della schiavitù cade tutto l'ordinamento giuridico, economico e politico che poggiava sopra questa pietra angolare dell'edificio sociale antico.

Così dicasi di tutti gli schemi giuridici e politici entro cui erano incasellati gli uomini: cittadini stranieri; amici e nemici; romani e peregrini; greci e barbari; giudei e gentili.

L'eguaglianza rivelata da Cristo spezza gradualmente questi schemi e con essi spezza gli ordinamenti giuridici e politici che sopra di essi si fondavano.

Così dicasi della economia: la proprietà gradualmente assume una funzione sociale ed il principio della accessione di tutti ad un minimo di benessere diventa principio ispiratore delle nuove costruzioni sociali.

Non sarebbe stata vana la predicazione dell'amore del prossimo se essa non avesse fruttificato in costruzioni sociali da tale amore ispirate?

Se io amo i miei figli ed i miei fratelli non devo manifestare questo amore dando loro un minimo di tetto, di pane, di vestimento ecc. che è indispensabile per la loro vita?

Se amo i miei fratelli non devo manifestare questo amore costruendo i rapporti giuridici e politici in modo da garantire le loro giuste libertà e la loro giusta espansione della loro persona?

Come potrei dire di avere adempiuto il secondo comandamento se non ho avuto coscienza di questi problemi e se non ho comunque collaborato alla soluzione di essi?

4.

Si vogliono prove scritturali? Si legga la bella preghiera [Sap. IX, 1 segg.] nella quale Salomone chiede a Dio la sapienza affinché egli possa governare con giustizia: in essa è affermato che Dio ha creato l'uomo affinché domini la natura e affinché ordini la terra nell'equità e nella giustizia [... *et sapientia tua constitui hominem sic dominaretur creaturae quae a te facta est et ut disponat orbem terrarum in aequitate et iustitia*]; si legga Geremia [XXXIV 8-22] dove Iddio ordina agli ebrei la liberazione degli schiavi; si legga *Deuter*, xv, 4 ove Iddio comanda agli ebrei: – *et omnino indigens et mendicus non erit inter vos, ut benedicat tibi Dominus Deus tuus*.

Che senso ha la parabola del servo prudente che il Signore costituì a capo della sua casa *ut det illis cibum in tempore* [San Matteo, 22,45-50]?

Che cosa significano le parole del giudizio finale: ebbi fame e mi deste da mangiare?

Elemosina nel senso comune della parola? Anche questo ma non solo questo; organizzazione di opere di carità? Anche questo, ma non solo questo.

Significano anche – e direi soprattutto – sforzo generoso per la costruzione di una città umana adeguata all'amore di Cristo: significano, quindi, consapevolezza dei problemi sociali e collaborazione generosa per risolverli.

I primi cristiani intuirono il limite ideale irraggiungibile in questo mondo [Act. IV, 32 *erant illis omnia communia*; cfr. GRATRY – *La morale ecc.* I, 91] di una società perfetta: la carità è per essenza costruttrice di una società nuova.

Ma se il limite, come ogni limite, non è raggiungibile ciò non significa che noi non siamo obbligati a sforzarci di tendere verso di esso.

5.

La conclusione è una: quella di S. Giovanni Crisostomo: *non de vestra tantum salute, sed de universo orbe vobis ratio redenda est.*

Bisogna persuadersi che essendo partecipi della vita sociale siamo tutti responsabili delle iniquità di cui essa è intessuta: e che di questa responsabilità saremo liberati nella misura in cui, prendendo coscienza di tali iniquità e sentendo pietà per i fratelli che soffrono a cagion di esse, noi ci adopereremo alla loro eliminazione: la quale, però, non avviene in radice che mediante un'opera di riforma e di miglioramento delle strutture giuridiche, economiche e politiche che formano il tessuto della relazione sociale.

SULL'IDEA DI GIUSTIZIA*

1

Che cosa è la giustizia?

Rimangono sempre celebri, per definire questa “regina delle virtù”, le analisi che di essa ci conservano le mirabili pagine che Aristotile ci ha tramandato nell’Etica a Nicomaco (lib. 5 cap. 1 e segg.).

Meditando questa pagine San Tommaso ha elaborato le sue trattazioni «de iustitia» e «de iure» contenute nella Summa Teologica (II, II^{ae}, 57 cap. 1 segg.).

Non si tratta di speculazioni «lontane», di concetti antichi senza rilevanza per noi moderni: si tratta di analisi definitive, di ossature permanenti di pensiero delle quali nessuna speculazione seria potrà mai fare a meno: questa potente tradizione di pensiero greco-latino-cristiana è l’unica strada nella quale è possibile anche e soprattutto a noi moderni trovare la luce che cerchiamo per la soluzione dei problemi che più ci affaticano.

2

Per definire la giustizia bisogna isolare due aspetti di essa: un aspetto subiettivo, in quanto virtù direttiva delle relazioni umane; un aspetto obiettivo, in quanto armonico collegamento, nella realtà esterna di queste relazioni umane.

Fermiamoci al secondo aspetto: come possiamo, da questo angolo visuale definire la giustizia?

Ci occorrono qui le belle parole di Dante: *realis ac personalis hominis ad hominem proportio quae, servata hominum servat societatem, corrupta corrumpit* (De Mon. II, 5).

La giustizia è e realizza una proporzione; consiste in una eguaglianza proporzionale (Aristotile, Etica Nic. V, 3); i termini di questa proporzione sono,

* «Azione Fucina», 7, 1 marzo 1941, 7, p. 3.

per un verso, gli uomini fra di loro; per un altro, le cose (o le funzioni o le prestazioni) che gli uomini devono reciprocamente prestarsi.

Se queste proporzioni di uomini e di cose fossero sempre mantenute, regnerebbe nel mondo l'armonia e la pace.

3

Facciamo degli esempi: se io insegnante compio completamente al mio dovere e se i miei studenti compiono completamente il loro, si realizza nella scuola una armonia totale: ecco una proporzione: i termini sono: insegnante e scolari per un verso: le funzioni di insegnamento e di apprendimento dall'altro.

Se tutti siamo fedeli al nostro dovere ciò che risulterà sarà il collegamento di tutti in una mirabile armonia ed in una mirabile pace.

Questi esempi si possono moltiplicare in tutti i settori dell'attività umana.

Prendete un uomo di stato: la proporzione qui si stabilisce fra la sua funzione di governo e quella di obbedienza dall'altra.

Quando questa proporzione è realizzata?

Quando la «funzione di governo» mira al bene comune dei cittadini: quando, cioè, non mira a scopi personali od obliqui, ma a scopi di bontà e di elevazione spirituale, nella tranquillità, nella giusta prosperità dei cittadini.

4

La giustizia è, obbiettivamente, una proporzione; subbiettivamente essa è una virtù «proporzionante»: una virtù, cioè, che ha il senso di tali proporzioni e consapevolmente vi si adatta.

Tutto nella creazione è proporzionato; ecco perché nella creazione c'è una pienezza di giustizia.

Anche l'ordine umano è fatto per ordinarsi proporzionalmente: gli uomini possiedono l'istinto di questa proporzionalità: perché l'esigenza del giusto è costitutiva del loro essere. Per questo dice Aristotile (Et. Nic. V, 1), che non c'è nulla di più bello della giustizia: al cospetto di lei impallidisce la bellezza della stella del mattino e della stella della sera; perché la giustizia umana (quando c'è) è il magnifico firmamento del cielo spirituale dell'anima.

LEGGERE S. TOMMASO*

Leggere e meditare S. Tommaso è il problema più urgente che si impone alla coscienza di ogni giovane universitario che voglia «costruirsi» una mente davvero cattolica.

Supponiamo, cioè, un giovane che dica a se stesso: io voglio essere cattolico totalmente: cosa devo fare?

La risposta la troverà facilmente nell'insegnamento ufficiale della Chiesa: egli deve educare cattolicamente l'intelletto affinché sotto la direzione dell'intelletto la volontà si muova e con se stessa muova tutte le potenze dell'anima.

L'intelletto è il nocchiero che deve con sapienza guidare la nave della nostra vita verso i porti sicuri dell'Eterno.

Certo: educare l'anima significa alimentarla prima di orazione, di adorazione, di umiltà, di amore: significa spezzare prima la superficie del nostro campo interiore con i colpi vigorosi dell'aratro; significa fare in noi solchi profondi perché la semente di Dio vi cada abbondante e trovi posto per fruttificare, in silenzio ed in pace: ma quando quest'opera introduttiva è compiuta e si impone alla mente una visione organizzata e totale del mondo e dei suoi problemi, allora bisogna ricorrere a strumenti intellettuali molto precisi per evitare che avvenga una insanabile rottura di equilibrio fra la mente e il cuore.

Perché il caso non è infrequente: creature di pietà hanno una visione teorica del mondo (*Weltanschauung*, come usa dire oggi) che è in netta antitesi col pensiero di Cristo e della Chiesa. Ciò sembra inspiegabile: eppure è un fatto; anzi è il fatto più grave, del nostro tempo; in anime nelle quali non manca il germe interiore di Cristo, alligna una educazione intellettuale che contraddice nelle fondamenta la concezione di Cristo.

Da qui i cristiani che professano idee filosofiche, politiche, giuridiche, artistiche, economiche ecc. ecc. che sono in netta antitesi con quelle che esige la conce-

* «Azione Fucina», 8, 7 marzo 1941, p. 2.

zione cristiana: come se la vita cristiana fosse divisa in due compartimenti assolutamente separati: cristiano l'uno, scettico, pagano, violento, impuro, egoista l'altro!

Per un verso amo il mio fratello, per l'altro lo perseguito: per un verso amo la purità, per l'altro mi compiaccio nel fango dell'impudicizia; per un verso amo la carità, per l'altro professo l'egoismo scientifico!

Regno diviso in se stesso: caratteristica propria del regno di Satana, ma non di quello di Cristo.

*

Allora? Allora supponiamo che io voglia sul serio essere di Cristo e solo di Cristo, cosa devo fare se non rettificare la mia vita mentale e illuminare la mia intelligenza con una visione teoretica che risponda in tutto alla intima concezione del Signore?

A quale fonte ricorrerò per ricavare questa luce?

La Chiesa lo ha detto e lo ha ripetuto anche recentemente: ricorrere a S. Tommaso: la Chiesa è ispirata: se indica questa fonte è segno che Dio stesso vuole che noi vi ricorriamo per essere illuminati.

E ricorrere a S. Tommaso significa quadrare perfettamente l'intelligenza: perché il pensiero tomista ha questo di caratteristico: che esso è perfettamente e rigorosamente teocentrico. Parte da questa salda verità – saldamente poggiata sui cinque argomenti tratti dalla esistenza delle cose – che Dio c'è e da questa verità trae con impeccabile rigore le conseguenze più lontane: da questo centro ci si muove con assoluta certezza di movimento per tutto l'ampio giro della circonferenza teologica: tutti i problemi sono saldamente, e per sempre, impostati: le basi dell'edificio umano e divino del pensiero sono poste con una profondità e saldezza che non temono lunghezza di tempi o ampiezza di spazi.

Non si dica che allora la speculazione del pensiero umano è arrestata: c'è posto per ampi svolgimenti; c'è posto per visioni prospettiche originali; c'è posto per osservazioni e sperimentazioni ricche; ma tutto questo apporto ulteriore – in ogni ordine di ricerca – non può valicare i confini arditamente e nitidamente disegnati della teologia tomista.

S. Tommaso è vecchio, si sente dire da taluno: ma, amico, hai tu mai visitato questo edificio di pensiero tanto grande e architettonicamente completo da superare ogni ardimento costruttivo di cui ci si offrano esempi nei secoli? Credilo, anche i tuoi professori di filosofia conoscono poco questo edificio sacro ove non si sa ove finisce la ispirazione di Dio e comincia la costruzione sapiente dell'uomo! In esso circa due millenni di speculazione umana sono stati vagliati e perfezionati con la luce vivificante della grazia di Cristo!

È molto facile dire che S. Tommaso è vecchio: bisognerebbe provare che è nuovo, poniamo, Kant o Hegel; che sono nuovi tutti i sistemi di pensiero che sfilano di decennio in decennio dinnanzi allo sguardo meravigliato dell'uomo!

*

Amico lettore, io voglio dirti una cosa: se tu ed io vogliamo essere cattolici seriamente, totalmente, noi abbiamo il preciso dovere di formare cattolicamente la nostra intelligenza: primo dovere, conoscere Iddio!

Conoscenza ampia, rettilinea, organica, costruttiva: richiede tempo, meditazione, fatica: non importa! Ma il problema è troppo grave perché non esiga uno sforzo pieno da parte nostra. Noi abbiamo un dovere di apostolato: non potremo farlo se non avremo una mente inquadrata come Dio ci comanda.

E questa quadratura nessun metodo la fornisce, come il metodo e la dottrina precise di Tommaso!

Bisogna prendere in mano la Summa, vincere le difficoltà che presenta, abituarsi a poco a poco a penetrarne la struttura, a gustarne la severità di linea, ad ammirarne l'ampia e luminosa architettura.

È come la struttura della città celeste dove brilla di viva luce un solo sole: Dio!

Chi medita intorno a Dio? Chi ne fa il centro della propria vita teoretica prima di farne il centro della propria vita pratica?

Amico, credilo, siamo un po' tutti pagani nel pensiero: anche se ci accostiamo spesso a Cristo col cuore, questo accostarsi è reso poi sterile dal diaframma che vela la nostra mente.

Leggere S. Tommaso e fare cristiana la mente: è il compito più urgente degli universitari di oggi.

VALORE FORMATIVO DELL'EUCARESTIA*

1.

Tre sono i problemi fondamentali che pone la vita umana: 1) il problema della verità, che si può formulare così: cosa è e cosa vale l'universo nel quale io sono inserito come «parte» di un «tutto» solidale? 2) il problema della socialità, che si può formulare così: cosa è e cosa vale la società umana nella quale io sono inserito come «parte» di un «tutto» solidale? 3) Il problema della personalità, che si può formulare così: cosa è e cosa vale la mia persona nella struttura e nel dinamismo della quale è impegnata la totale destinazione della mia esistenza? Orbene: l'Eucarestia ha qualche essenziale rapporto per la soluzione teoretica e pratica di questi problemi?

2.

La mente umana, privata del lume della grazia, può errare ed erra: la storia dei sistemi filosofici è una documentazione imponente di queste deviazioni del pensiero.

Posto davanti al problema della verità io mi trovo al cospetto delle soluzioni più contraddittorie.

L'universo del quale, in certo senso, io sono parte ha o no un fondamento solido in «qualche cosa» che sta fuori e sopra di lui? Dio trascendente, personale, c'è o non c'è? Se c'è in che relazione stanno le cose e gli uomini con Lui? Perché il movimento ascensionale dell'universo che attraversando posizioni via via più elevate pare orientato verso un punto terminale supremo?

E quale è la posizione dell'uomo in questo «sistema» universale? In che rapporto egli si trova con le cose collocate sui piani inferiori della realtà? Se Dio c'è, in che rapporto egli si trova con Lui?

* «Azione Fucina», 28, 10 agosto 1941, pp. 1 e 4.

Sono tutti problemi nei quali si rifrange l'unico problema della verità: perché, infine, io possiedo una mente e la ragion d'essere della mente è proprio questa: rendersi conto della intiera realtà e guadagnare una visione di insieme che permetta di giudicare, con sufficiente fondatezza, dell'essere e del valore del mondo.

Indubbiamente la posizione di questi problemi e la loro soluzione mi impegna ad affrontare la secolare meditazione umana: devo inserirmi, per prenderne in certo modo possesso nella grande tradizione culturale umana che dalle prime origini della meditazione presocratica si svolge ampia e crescente attraverso la riflessione divinatrice dei più grandi: Socrate, Platone, Aristotile, gli stoici, i neo platonici; poi la grande tradizione cristiana; poi le ulteriori germinazioni e le rinascenti deviazioni; così giungo sino al liminare del mio tempo. Ma posso dire di avere guadagnato la totale certezza sui termini fondamentali del problema? I dubbi rinascono; l'indagine ha proporzioni colossali; talvolta può nascere la sfiducia nella intrinseca validità dei processi razionali; in breve, sento che l'intelligenza ha zone di ombra che devono essere fugate da una più intensa luce se voglio saldamente edificare la casa del mio pensare.

È al bivio di queste incertezze – sulla strada di Emmaus! – che io mi incontro con l'Eucarestia.

Et cognoverunt eum in fractione panis.

Se sono unito a Cristo e nutrito da Cristo una chiarezza luminosa investe e rinsalda la mia intelligenza.

Dio c'è, creatore e Padre; l'universo viene da Lui. E tende a Lui: la mia funzione, nell'universo, è una funzione mediatrice; collocato, come sono, in una zona di frontiera fra l'ordine del corporeo e quello dello spirito il mio compito essenziale consiste nel fungere da mediatore: l'universo fisico «ritorna» al Creatore attraverso la mediazione dell'uomo. Ed io, a mia volta, «ritorno» al Padre attraverso la mediazione di Cristo.

Ritrovo, così, le linee ferme della etiologia cattolica: e in questo quadro prospettico totale, che abbraccia cielo e terra, trovo l'appagamento dell'intelletto e la pace del cuore: ho guadagnato la certezza: guardando con gli occhi di Cristo, presente nell'anima mia, ho trovato la serena chiarezza del mio intelletto e con essa la soluzione che cercavo: la verità c'è ed io sono fatto per conoscerla; la verità è Dio e l'universo intiero visto nella luce di Dio.

3.

Difficoltà non meno gravi incontro quando mi prospetto il problema della socialità. Chi sono gli altri uomini con i quali, infine, io sono costretto a convivere? Che cosa essi cercano da me e cosa io cerco da loro? Cosa è la «società» di cui sento con tanta frequenza discutere?

Anche qui quante contraddittorie soluzioni nel corso della storia umana!

Se dò uno sguardo alla storia delle dottrine antiche e recenti resto stupito per la germinazione, che di tratto in tratto si ripete, di concezioni che ripugnano al mio più profondo sentimento di uomo.

Si parla di «uomini superiori» e di «uomini inferiori»; gli uni fatti per comandare e gli altri fatti per servire; liberi gli uni, schiavi gli altri.

La norma regolatrice dei rapporti fra «superiore» ed «inferiore» è l'antica norma già proclamata da Trasimaco: l'interesse del superiore. Il giusto, il buono, il morale, non sono valori assoluti, non sono valori per sé; sono valori relativi; perché è giusto, è buono, è morale ciò che collima con l'interesse e con l'utile del «superiore».

E «superiore», infine, non è colui che è dotato di più intensi valori spirituali (più intelligenza, più bontà): «superiore» è colui che sa spezzare senza scrupoli, pur di raggiungere il suo intento, ogni «pregiudizio» morale.

Platone ha fatto nella Repubblica un quadro mirabile di questa concezione cattiva che, come zizzania in mezzo al frumento, rinasce di generazione in generazione; col nuovo frumento riappare in ogni tempo la nuova zizzania.

Ma talvolta l'errore si presenta con veste più modesta: non si nega – si dice – l'esistenza di norme e di valori di bontà fra i singoli: ma per gli «stati» è tutt'altra cosa: c'è una «tecnica» di Stato, una «ragione di Stato» che ha norme «etiche» proprie e propri valori. E qui spunta la teoria della doppia morale e la costruzione impeccabile di una dottrina della guerra: la guerra è l'unica legge regolatrice della vita degli «Stati» dice Hegel.

Dietro questo velame dell'astratto la mia mente – come quella di tanti altri – può essere sedotta: c'entra, fra l'altro, la faccenda della «storia»!

Questa dottrina della Storia – di cui Hegel è, in certo senso (in quello peggiorativo), il creatore – è quanto mai pericolosa: la storia è razionale; il reale è razionale. Dunque è vano volere separare bene e male; la valutazione è immanente: ciò che è, è bene che sia; rientra nel quadro unico della Provvidenza. E dietro il manto della Provvidenza (che così concepita è invocazione blasfema) si riesce a colorire benevolmente qualsiasi azione.

Contrapposte a queste dottrine cattive non mancano intuizioni di bontà nel mondo antico e moderno: ma, anche qui quante mescolanze di errori. La nobiltà dell'uomo stoico ha note inumane e venature sottili ma profonde di orgoglio; l'ottimismo dell'uomo «razionale» non vede gli abissi di dolore in cui versa spesso volte il mondo interiore della persona; non vede le crepe dolorose che intaccano, nella realtà, le giunture della vita sociale.

È al bivio di queste incertezze che io mi incontro, anche qui, sulla strada di Emmaus, con la Eucarestia.

Et cognoverunt eum in fractione panis.

Quando ho Cristo nel cuore mi si apre totalmente il senso dei problemi sopra posti: ne vedo con chiarezza la soluzione.

Chi sono gli altri uomini con i quali io sono costretto a convivere? Sono i figli del medesimo Padre che è nei cieli; molti di essi sono con me uniti a Cristo, come tralci della medesima vite.

Quale è la norma orientatrice della mia condotta? Una sola: quella della carità. Siate come il Padre vostro celeste che fa sorgere il sole per i giusti e per i cattivi; amatevi come io vi ho amato: in questo vi riconosceranno che siete miei discepoli.

E questa norma non ammette eccezioni, né ammette distinzioni fra «privato» e «pubblico»: quel che si impone ai singoli in quanto privati si impone ai singoli anche quando rivestono funzioni politiche: vuol dire che in quest'ultimo caso l'inserzione della carità nel mondo umano presenterà una indubbia complessità; vuol dire che i gradi di purità di quest'amore avranno tonalità più o meno rimarchevoli: ma l'orientazione è una sola: quella che è indicata dalla unica stella polare orientatrice dell'azione umana: l'amore fraterno!

Perché la stessa giustizia, vista con gli occhi di Cristo, deve essere tonificata dalla carità, deve essere una funzione della carità.

Non solo: se ho Cristo nel cuore e se, perciò, sperimento l'azione «sanante» che Egli esercita sulla mia anima e sul mio corpo io mi ricordo che i fratelli con i quali convivo sono, come me gravemente infermi e bisognosi di soccorso amorevole e pronto.

Certo: non sarò io a sostituire l'insostituibile invito interiore della grazia di Cristo; la pacificazione interiore, il dono della luce e della gioia, spetta a Dio solo! Ma io posso e devo preparare le vie del Signore: posso e devo rifrangere nelle strutture esterne della vita sociale, le luci di purità e di carità che Cristo mi dona; col commercio intelligente e fecondo dei miei talenti io posso) e devo collaborare a quella vasta azione di «bonifica» del mondo sociale umano alla quale tutti i cristiani sono chiamati.

La vita a cui sono chiamato è una milizia di amore che si riassume, come l'Eucarestia, in un solo nome: il dono. Date gratuitamente come gratuitamente avete ricevuto: è meglio dare che ricevere. L'antichità pagana ebbe luminose intuizioni intorno alla missione dell'uomo nel mondo: siamo come le membra di un medesimo corpo, diceva già Menenio Agrippa; siamo come le pietre di una volta, destinate a sorreggersi a vicenda, diceva Seneca; membra *sumus magni corporis* ripeteva ancora Seneca.

La missione d'amore che Cristo ci assegna ha appunto per scopo l'attuazione e la solidificazione di questa totale unità degli uomini: Dio per comune Padre, Cristo per comune fratello e Redentore, tutti gli uomini per collaboratori attivi e intelligenti di quest'unica opera di unità e di bene!

4.

Resta l'ultimo problema: ed io chi sono?

Anche qui quante dottrine errate che cercano di offuscare gli orizzonti chiari che Cristo mi indica.

Mettiamo da parte, perché poco seducenti, le teorie che confinano nella «dialettica della materia» il destino della mia persona.

Ma le altre non mancano di attrattiva! Dove il tessuto primo della dottrina è «ideale» e «spirituale» io non riesco più a distinguere chiaramente i confini della verità e quelli dell'errore.

Si parla di uno Spirito che non è il mio spirito e che non è Dio; si parla di un Io trascendentale che non è il mio io (ridotto nelle infime proporzioni dell'io empirico) e che non è Dio.

La mia azione perde ogni intimità annegata, come è (dicono) nell'azione vasta ed anonima della storia. L'impersonale mi opprime.

E, si badi, in nessun altro sistema, come in questo, sento ripetere i nomi che mi sono più cari: Dio ideale, eternità, razionale, morale e così via.

Eppure comprendo che sotto questo manto «ideale» si nasconde qualcosa che mette in pericolo, se lo accetto, la sostanza stessa della mia persona.

Manca il calore della carità in tutto questo tessuto così riccamente ornato di ricami «ideali» e «spiritali». Manca il tono della vita intima, della gioia e del dolore personale; manca il nome di ogni uomo e c'è solo l'anonimo di uno Spirito che non sa né piangere né gioire.

E la morte? Nessuno ne parla annegata, come è, nella così detta «eternità della storia».

È durante la tristezza che mi comunicano queste dottrine «dell'impersonale», sulla strada che mi conduce a Emmaus, che io mi incontro, anche stavolta, con l'Eucarestia.

Et cognoverunt eum in fractione panis.

Chi mangia questo pane non morrà in eterno! Quando mi accosto a Cristo e lo ricevo con desiderio umile ed affettuoso nell'anima mia, spuntano nel cuore i fiori della più delicata purità e della più intima gioia. Tutto l'essere si trasfigura: esulta nella carità il cuore, rifulge nella verità la mente; un pegno della vita futura è donato nell'anima mia!

Si tratta di una vera sublimazione della mia persona: questo povero essere che io sono – la mia medesima carne – viene misteriosamente «unto» di letizia, penetrato di luce e di esultanza, collocato presso i primi contrafforti dell'eternità! Capisco allora il valore che ha per Cristo la mia persona e la mia azione personale. Non sono davvero destinato ad essere «annegato» nella storia, «alienato» nell'anonimo e nel collettivo. Sono destinato, invece, a compiere questa profonda operazione personale che sotto l'impulso della grazia deve unirmi per sempre a Dio. Ecco perché Cristo si dona totalmente a me; perché io possa compiere quella suprema operazione interiore – ecco la vera immanenza! – che deve per sempre congiungere la mia mente ed il mio cuore a Dio.

Tutto l'esser mio mi appare allora come una spirale: converge, con rapido movimento e con delicato desiderio, verso quel «punto» terminale che mi fermerà per sempre nella contemplazione e nell'amore di Dio!

Capisco ora il perché dell'intelligenza e la sua orientazione fondamentale; capisco il perché dell'amore ed il suo punto terminale supremo; capisco la gerarchia che domina nella struttura e nel dinamismo della mia persona; capisco il senso profondo della mia libertà; capisco l'inestimabile valore di ogni persona umana; si fa chiaro alla mia mente l'immenso stupore di S. Paolo quando grida: non sapete che siete templi di Dio vivo?

La mia persona è tutta proiettata verso le cime purissime della grazia e della preghiera: sulla vetta della mia personalità è accesa per sempre una lampada pura ove arde il desiderio dell'anima mia.

5.

Valore della persona umana destinata ad essere amata e posseduta dalle Persone divine!

Valore che è in funzione di questo amore e di questo possesso e che mi svela l'inestimabile preziosità dei santi: la Madonna, San Giuseppe, l'innumerabile schiera delle vergini, dei martiri dei confessori.

Se sto con Cristo, se mi alimento di Lui, se mi siedo con Lui alla mensa di Emmaus vedo con chiarezza la soluzione di ogni problema: comprendo perché l'universo mi rinserta nel suo sistema, perché la società mi tiene nelle sue strutture, perché la mia vita personale è un dramma che la terra non riesce a contenere.

Mi si aprono gli occhi, come ai discepoli di Emmaus: vale anche per me la frase consolatrice: *et cognoverunt eum in fractione panis!*

LA PERSONA UMANA*

1

Cosa è la persona umana? Quale ne è il valore? In che relazione si trova con la società?

Si tratta di problemi attorno ai quali si va svolgendo una letteratura molto viva (cfr. «Archives de Philosophie», vol. 14, c. 2, 1938, *Autour de la Personne humaine*) a causa della loro centralità in questo grave periodo storico.

2

Il primo problema (quello relativo alla essenza della persona umana) va risolto richiamandosi *alla legge della gerarchia degli esseri*.

Secondo questa legge gli esseri che compongono l'universo visibile sono gerarchicamente ordinati; essi sono, cioè, collocati su piani gli uni agli altri gradatamente sopraordinati; fondano una scala che ha il suo gradino supremo nell'uomo.

Ciò che determina questa scala gerarchica e, quindi, la collocazione degli esseri nei vari piani, è la «intensità» *del principio formale* che gli esseri possiedono. Per comprendere ciò bisogna tenere presente la legge costituzionale di ogni essere visibile.

Secondo questa legge ogni essere visibile consta di due elementi che costituiscono la sua essenza: l'elemento materiale e l'elemento formale.

Ora la gerarchia degli esseri è appunto determinata dal diverso grado che possiede l'elemento formale. La «forma» cerca di trionfare gradualmente sulla materia; acquista nei piani più elevati una intensità maggiore; tende a certe cime in cui il dominio sulla materia raggiunge la sua pienezza.

Così si spiega la ascensionalità degli esseri dal piano dell'inorganico al piano dell'uomo.

* «Azione Fucina», 31, 10 settembre 1941, pp. 1 e 4.

Di grado in grado la materia è sottoposta ad una penetrazione sempre più profonda della forma: la forma riesce ad ottenere una autonomia sempre più accentuata; e ciò fino al punto in cui nel piano dell'uomo questa autonomia è talmente piena da conferire alla forma l'attributo dell'esistenza.

Nell'uomo la forma (l'anima) è *subsistens*; è, cioè, forma sostanziale; forma unita ad un corpo ma avente una sussistenza propria indipendente dal corpo.

Su questo piano la forma raggiunge il grado della spiritualità; essa, cioè, essendo indipendente dalla materia, è spirituale; è, quindi, immortale; ed è fornita delle tre operazioni che contrassegnano ogni essere spirituale: il pensiero, l'amore, la libertà. Si può dire che tutto l'ordine inferiore degli esseri tende proprio a questa cima: e che l'*universo visibile* trova nell'uomo il suo fine prossimo ed il suo prossimo coronamento (S. Tommaso C. q. III, 22, fine).

Orbene: dire che un individuo (quale è l'uomo) ha una natura spirituale (cioè razionale, volitiva, libera) è dire che egli è fornito di *personalità*: perché la persona venne giustamente definita come *individua substantia rationalis naturae* (Definizione di Boezio: Cfr. S. Tomm., Summa th. I, 29, 1; 5).

Il concetto di persona è, perciò la risultante di due concetti: a) quello di individuo (*in se indivisum, ab aliis distinctum* I, 29, 3); b) quello di spiritualità, che importa la capacità a compiere le caratteristiche operazioni dello spirito (pensare, amare, volere).

L'attribuzione della personalità ad altri enti (agli enti collettivi quali la famiglia, la città, lo stato, ecc.) costituisce soltanto una comoda estensione analogica e, forse più esattamente, una *fictio* giuridica.

3

Il secondo problema (quale è il valore della persona) va risolto tenendo presente l'intera gerarchia degli esseri e introducendo per essi il concetto di valore.

Ora l'intera gerarchia degli esseri mostra che la «cima» umana non costituisce l'ultima cima della gerarchia totale.

Sopra la cima dell'uomo, che è costituita a cavaliere fra il tempo e l'eterno (C. q. II, 68; n. 81), si elevano altre cime nelle quali gli esseri raggiungono gradi più intensi di parità: qui il regno della materia è totalmente scomparso nonostante che non sia raggiunto ancora il regno della totale purità.

Si elevano così sopra l'uomo gli ordini angelici salenti essi pure, di gerarchia in gerarchia, verso la vetta suprema ove la purità è assoluta: verso Dio.

Visto da questo supremo angolo visuale l'universo intiero appare come una immensa piramide ove gli esseri sono collocati in piani sopraelevati in misura proporzionale alla intensità del loro principio formale.

Dai limiti estremi del materiale (*prope nihil*) si sale gradatamente ai limiti ultimi dello spirituale (*prope Deum*): di là da questi limiti ultimi dello spirituale, ove sono collocate le più alte gerarchie angeliche, c'è – fuori e sopra

l'universo – l'Essere Supremo dal quale dipende il cielo e la terra (Aristotile Met. XI, 7): Dio.

Orbene: cosa intendiamo dire quando introduciamo per gli esseri il concetto di «valore»?

Intendiamo indicare il grado di «intensità» che esiste nel rapporto che unisce i singoli esseri all'Essere Supremo.

Gli esseri valgono in misura proporzionale alla loro «distanza» da Dio: valgono tanto più quanto più a Lui si approssimano; e quanto più a Lui si approssimano tanto più a Lui assomigliano.

Il concetto di valore, quindi, può essere applicato a tutti gli esseri: c'è una gerarchia di valori che è corrispondente a quella degli esseri. E tuttavia più propriamente il concetto di valore va riferito agli esseri spirituali: essi valgono non solo perché sono esseri, ma valgono perché sono destinati per natura ad avere una certa cognizione ed un certo amore di Dio e perché sono destinati per grazia ad essere elevati sino al piano stesso di Dio: a partecipare, cioè, alla vita intima di Dio.

Per distinguere questa serie dei valori personali da quella dei valori non personali si dice che i primi sono «valori finali» e gli altri «valori strumentali».

Si dicono «strumentali» quegli esseri che sono destinati ad essere «utilizzati» da altri esseri: lo scopo della loro esistenza si esaurisce, appunto, in questo servizio che essi sono necessitati a compiere in virtù di un istinto che a ciò intrinsecamente li destina e li dirige.

Si dicono «finali» quegli esseri che sono destinati a raggiungere liberamente, col pensiero e con la volontà, aiutati dalla grazia, l'intimo santuario di Dio. Sono gli esseri personali: uomini ed angeli (C. q. III, 111-113).

Il fine di questi esseri trascende ogni confine creato e si colloca in Dio (I, II, 21, 4, 3^m).

4

Questa distinzione fra valori finali e strumentali dà molta luce per definire il rapporto che esiste fra la persona e la società.

La persona è fatta per la società o la società è fatta per la persona?

La risposta è chiara: la società (ente di relazione *unitas ordinis*, S. Tomm. Eth. I, 1) è fatta per la persona e non viceversa: *perché la persona è valore finale il cui termine non può essere costituito da nessun ente creato ma solo da Dio*. La socialità è certamente un attributo della personalità: perché «persona» significa capacità di conoscenza e di amore; significa libertà e responsabilità; ma conoscenza, amore, libertà e responsabilità implicano una relazione con altre persone e, quindi, società con esse.

Ma questa società che la persona naturalmente a gradi sempre più ampia (famiglia, città, nazione ecc.) costituisce con le altre persone non esaurisce il

«moto espansivo» della personalità: è solo una tappa di un itinerario che va più oltre: le fondamentali istanze della persona – quelle alle quali tutte le altre sono ordinate: le istanze della suprema visione e del supremo amore – non trovano una risposta totale ed un totale appagamento nel «sociale»: perché il «sociale» è una stazione di transito destinata a preparare quel movimento più profondo che deve far pervenire alla stazione finale. La quale è oltre la società: sta da un piano soprannaturale e consiste in un rapporto immediato di conoscenza e di amore fra la persona umana e le tre persone divine: il Padre, il Figliolo e lo Spirito Santo.

Se la società esaurisse tutte le istanze della persona allora bisognerebbe dire che la persona è un valore strumentale destinato ad essere «utilizzato» dalla società. Ma ciò è errato.

La persona umana è collocata – a causa della spiritualità che ne caratterizza la natura – su un piano transtemporale, a cavaliere tra l'eterno ed il tempo (C. q. II, 68): è collocata, quindi, sopra tutti gli enti che, come quelli sociali, hanno nel tempo e nello spazio il loro impreteribile confine.

Quello che si dice della società si ripeta per la specie: la persona umana non è destinata alla specie: perché la specie, come la società, ha i suoi confini nel tempo laddove la personalità è già per sé stessa collocata su un piano che trascende il tempo (C. q. III, 113).

Tutto ciò mette in piena luce l'errore fondamentale che inficia le varie concezioni materialiste che abbassano l'individuo umano a valore strumentale esaurendone nel tempo il destino e la grandezza.

5

Dal fatto che la persona è un «valore finale» e che la società è, invece, un «valore strumentale» ordinato al servizio dell'uomo derivano alcuni principi orientatori circa la costruzione giuridica e politica della società.

Questa costruzione, infatti, deve essere fatta in modo da tutelare e da favorire le fondamentali «esigenze» dettate dalla natura spirituale della persona.

Ora queste fondamentali «esigenze» o «istanze» (come è in uso dire da qualche tempo) zampillano tutte *dall'unica «esigenza» alla libera espansione della personalità.*

La natura umana – quando il senso della personalità non sia indebolito e quasi estinto! – «esige» il libero esercizio delle sue facoltà di pensare, di amare, di operare.

E nessuno ha il diritto di combattere, di intaccare o di opprimere questa esigenza.

Sopra di essa, anzi, sono radicate tutte le esigenze più vitali dell'uomo: quelle che concernono la propria educazione culturale, la propria opera affettiva e sociale (famiglia, città, nazione ecc.), la propria opera economica (proprietà).

Tutte queste «esigenze», scaturite da quella fondamentale che spinge ogni uomo alla libera espansione della propria persona, costituiscono la «sfera della persona umana» che la società è chiamata a tutelare e a favorire. Esse costituiscono quel nucleo immobile di diritto naturale che segna l'impreteribile confine del diritto positivo.

La società deve essere costruita in modo che ciascun uomo possa vivere, secondo la formula di Aristotile e di S. Tommaso (Pol. II, 1) *quam maxime ad votum, scilicet secundum hominum voluntatem*.

Da qui una serie ben precisata di limiti e di garanzie che mirano a tutelare il fertilizio della libertà e della personalità.

Limiti e garanzie costituzionali che tendono ad impedire la deviazione dell'autorità e la trasformazione dei regimi in tirannici, oligarchici o demagogici (I, II, 105, 1); limiti del potere legislativo segnati dagli impreteribili confini dei diritti naturali dell'uomo (I, II, 95, 2) limiti del potere esecutivo e giudiziario segnati entro i confini di quello legislativo (II, II, 60, 5) ecc.

6

Questa dottrina del «valore finale» della persona con le sue conseguenze giuridiche e politiche brilla di vivissima luce proprio nei tempi in cui essa viene così stranamente disconosciuta.

Essa costituisce l'unica stella polare orientatrice del vero «progresso» umano.

Bisogna ricordarsi, del resto, che questo «valore della persona» è uno dei dati essenziali della rivelazione cristiana.

Uno dei compiti più urgente del nostro tempo consiste proprio nella restaurazione della scala dei valori. Ma questa restaurazione non avviene se non si colloca la persona su quel piano di «valore finale» dal quale cerca di escluderla.

Contro queste tendenze che disconoscendo l'essenza, la finalità ed il valore trascendente della persona cercano di confinarla nel tempo e di esaurirne nella società i fini, è sempre vigorosamente vivo il lapidario insegnamento di S. Tommaso: *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua; ... sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum* (I, II, 21, 4, 3^m).

CULTURA CRISTIANA*

Si è detto: crisi della cultura, tradimento degli intellettuali.

Questo allarme fu vivacissimo nel secolo scorso; è vivacissimo anche oggi.

A che serve l'attività teoretica – diceva Marx contro Hegel – se non fruttifica in un messaggio liberatore dell'uomo? Che vale costruire una dialettica dello spirito se tutto ciò deve limitarsi ad una pura costruzione intellettuale? Non bisogna, invece, scendere dall'astratto al concreto per cercare di redimere l'uomo dalla durissima «alienazione» in cui lo colloca la miseria ed il capitale? Svincolamento, quindi, da ogni seduzione intellettuale astratta e deciso orientamento verso la cultura pratica e verso l'azione.

Bisogna, si diceva, con tutte le forze, spingersi sul terreno dell'azione per liberare, infine l'uomo dalla schiavitù sociale nella quale egli tuttavia geme.

Strana cosa: la destra e la sinistra hegeliana – teoretica e pratica! – ebbero poi la medesima sorte: partite, con grande zelo, per «liberare» l'uomo, dovevano poi concludersi nella più tirannica oppressione dell'uomo!

Sono fondate queste voci di allarme contro la cultura?

La crisi della cultura ed il problema della sua validità trovano una soluzione unicamente ponendosi sul piano del destino umano.

La cultura ha un valore – e la sua crisi allora si risolve – solo se essa può dimostrare di essere un fattore importante nella soluzione del grande problema della destinazione dell'uomo.

E allora sorge il problema alla luce dell'insegnamento di Cristo – al quale è riservata la sola parola decisiva sulla destinazione umana – la cultura costituisce davvero un fattore che incide sulla storia interiore e sul dramma interiore di ogni uomo?

La risposta, se si va in fondo alle cose, è positiva.

* «Azione Fucina», 34, 20 ottobre 1941, p. 4.

So bene che certe parole del Signore pare che condannino in radice il mondo culturale dei «sapianti e dei prudenti»: «Ti ringrazio, o Padre, perché hai nascosto queste cose ai sapienti ed ai prudenti e le hai rivelate ai pargoli».

Ma qui più che la cultura in genere è condannato un certo tipo di cultura che non ha più radice nella interiorità dell'uomo: un tipo di cultura «estrinseco» che non si radica nella carità, che non si dilata nel bene.

Che vale, dice S. Paolo riferendosi proprio a questa cultura disumana, possedere la scienza degli angeli se poi manca la carità?

Ma il tipo «umano ed interiore» della cultura entra nel gioco complesso dei fattori che collaborano per la risoluzione del grande problema dell'uomo. Questo grande problema, infatti, trova la sua soluzione, anche in terra, nella contemplazione di Dio.

La destinazione dell'uomo ha qui il suo punto di approdo: in questo atto interiore di contemplazione che lo congiunge a Dio. Dunque la facoltà intellettuale, riscaldata dal desiderio e dall'amore, è destinata a consumare in un atto supremo – nel suo più delicato fiore – l'infinito dramma della creatura umana: l'intelligenza umana è chiamata a «vedere» Dio ed a sostare per sempre nel gaudio beatificante di questa visione. Si dirà: tutto questo avverrà in cielo. Ma non bisogna dimenticare una cosa: c'è continuità dalla terra al Cielo; c'è continuità dalla grazia alla gloria; e c'è, in certo senso, salvando sempre l'assoluta gratuità del dono, continuità dalla natura alla grazia.

Dio ha creato la nostra natura perché vi fosse inserita la grazia e ci ha donato la grazia perché si maturasse nella gloria. Dunque la visione di Dio è, in certo senso, l'ultimo atto che completa una serie già iniziata in terra.

La contemplazione di Dio è anche *in via* lo scopo unico della vita. A che serve, infatti, l'orazione se non ad elevare la mente a Dio? Verso che cosa converge tutta la vita interiore se non verso questa pura cima della unione con Dio? E questa unione esige, oltre che un atto di amore, un atto dell'intelletto, una certa «visibilità», anche nell'oscurità della fede, di Dio.

Orbene: la cultura si inserisce proprio in questo piano della progressiva accresciuta «visibilità» di Dio.

Da questo angolo visuale si comprende perché nella Chiesa siano maturate le correnti più vigorose della cultura: perché si è trattato di correnti vitali.

La cultura, dunque, concepita come ricerca amorosa della verità, come cordiale domanda di luce, si inserisce quasi come elemento essenziale nel massimo problema della destinazione umana: e trae da questa inserzione e dalla sua orientazione verso Dio il titolo della sua permanente validità.

Accanto a questa cultura che potremmo chiamare teoretica e che è destinata ad una attività tutta interiore di contemplazione e di amore, c'è un altro tipo di cultura che potremmo chiamare pratica: destinata a incidere sulla vita sociale ed a procurare una graduale trasformazione delle strutture ancora arrugginite del mondo sociale.

Cultura politica, giuridica, sociologica, economica e così via.

La validità di questo secondo tipo di cultura dipende dalla sua orientazione: se è orientata verso la fraternità umana, se mira, cioè, a far circolare nelle strutture sociali il comando di Cristo – amatevi come io vi ho amato! – questa cultura è validissima e collaborare per essa è opera di altissima carità.

Se, invece, essa è ispirata – come ce ne è tanta! – in senso opposto al Vangelo allora è priva di ogni valore e va rigorosamente combattuta.

Dunque non è vero che l'attività teoretica sia «inutile»: anzi essa è la massima attività umana: occupa la cima nella gerarchia dei valori umani. Essa, infatti, consuma, con l'atto di contemplazione, il destino dell'uomo. Ma questo suo valore dipende dalla orientazione che in essa è impressa: se tale orientazione è quella di Dio allora l'attività teoretica è veramente un «quod divinum» come dice S. Tommaso: è il fiore ed il frutto supremo dell'uomo: inizia in terra quell'attività somma che eserciteremo per sempre in Cielo.

Questo valore si frantuma quando, invece è perduto di vista Dio: allora cessa l'intrinseca vitalità dell'atto intellettuale; manca il calore della carità e tutto si riduce ad una dialettica astratta e cattiva che stanca l'anima e che fa giustamente gridare al fallimento ed al tradimento della cultura.

DISCUTENDO ANCORA SULL'OTTIMISMO*

L'ultimo articolo del carissimo Don Pignedoli su "Azione Fucina" – articolo che continua la discussione sul tema dell'educazione cristiana aperta da Don Moresco sull'"Osservatore" e continuata da Don Mazzolari su "Azione Fucina" – dice cose molto belle proiettate sullo schermo di quel concreto "ottimismo" che ha il suo solido fondamento in Dio.

Un punto mi sembra, però, che vada maggiormente chiarito; esso è fondamentale perché investe in radice il problema sempre aperto – più che non si creda – della vera educazione cristiana.

La quale come è stato marcatamente notato da Don Moresco, e come hanno poscia notato Don Mazzolari e Don Pignedoli, non si esaurisce in una direzione soltanto sacramentale: essa investe in radice tutti i settori della vita umana ed è chiamato a dare una risposta a problemi che hanno anche oggi una scottante attualità.

Certo: dacché il Signore inserì nel mondo come fermento "scomodante" il principio dell'amore fraterno, nelle strutture sociali è stato posto un lievito di permanente rivoluzione!

Ora talvolta – anzi spesso! – avviene questo: che anche noi cristiani ci attacchiamo a certi valori relativi come se fossero assoluti e non ci accorgiamo che questi valori, che erano considerati come assoluti prima di Cristo, non possono più essere considerati tali dopo che Cristo è venuto.

Sotto l'azione fermentatrice – anche se invisibile – dell'amore essi vengono gradualmente purificati: viene sgretolata la corteccia che nasconde il loro nucleo sostanziale: vengono lentamente, ma immancabilmente collocati nel loro vero posto nella gerarchia dei valori.

Viste le cose da questo angolo visuale il cristianesimo fa profondi progressi nel mondo: perché la scure posta alla radice continua, anche nostro malgra-

* «Azione Fucina», 37, 20 novembre 1941, p. 1.

do, la sua invisibile opera purificatrice; il lievito continua la sua fermentazione vigorosa; e le vere e più radicali rivoluzioni cristiane si operano anche senza di noi e, spesso, malgrado noi e contro di noi! Il teorema: ama il prossimo tuo come te stesso; tutti gli uomini sono fratelli; non uccidere; etc.; è stato ormai definitivamente “inchiodato” nelle mente e nel cuore dell’uomo e produce automaticamente, nonostante tutte le resistenze, i più rivoluzionanti corollari; è come un fiume che va impetuosamente crescendo; che va vigorosamente spezzando tutte le dighe entro le quali si cerca invano di contenerlo; il precetto dell’amore è assoluto; la sua assolutezza diventa ogni giorno più trasparente, più conquistatrice; e la sua luminosità fuga tutte le “riserve” con le quali talvolta noi stessi cerchiamo di ostacolarne la sua legittima ed irresistibile espansione.

Allora l’amore – forza che non si lascia imprigionare da nessuno – passa dalle nostre mani “prudenti” e si dona a mani “non prudenti” e da queste mani – che magari non sanno di essere dispensatrici di Cristo, come in realtà esse diventano – l’amore vigorosamente si slancia per la sua “irrequieta” e permanente opera di consolazione e di luce!

*

Il punto che esige un chiarimento è questo: concerne “i principi fondamentali che non si possono impunemente discutere” come Don Sergio benissimo dice.

Ma quali sono questi principi fondamentali dei quali non è oggi legittime la discussione? È questo il punto cruciale.

Più sopra Don Pignedoli cita le belle parole di Salazar: “noi abbiamo cercato di restituire il conforto delle grandi certezze. Noi non abbiamo messo mai in discussione la Patria e la sua storia; non abbiamo messo in discussione mai la famiglia e la sua morale: non abbiamo messo in discussione la storia del lavoro e il dovere di lavorare”.

Parole belle, indubbiamente, che hanno un sapore profondamente cristiano ed umano; ma quanti problemi, purtroppo, ancora insoluti sotto ciascuna di quelle parole; famiglia, patria, stato, ordine, autorità, virtù, ideale, dovere, proprietà, lavoro!

Tanti nomi, altrettanti gravissimi problemi: e quel che più conta, altrettanti gravissimi problemi per i quali si verifica questo strano fatto: sembrano risolti tutti – se apro un manuale di morale cattolica trovo a pagina 456 la soluzione precisa per tutti! – eppure sono ancora tutti da risolvere; e sono ancora tutti da risolvere proprio per effetto di quello “scomodante” precetto dell’amore che ha messo nel mondo, dacché Cristo ve lo ha conficcato, lo scompiglio e la rivoluzione! Scompiglio e rivoluzione pacifici quanto volete, ma pressanti e radicali. Pensate: quei nomi e quei problemi erano così nettamente definiti nel mondo classico greco-latino: l’ossatura fermissima della famiglia romana, l’autorità assoluta del *paterfamilias*, il valore assoluto dell’ordine e della patria, l’assolutezza

totale della proprietà, l'assoluto potere imperiale di Roma: insomma tutto un sistema geometricamente esatto di confini e di valori; ecco: viene quel "corrosivo" della carità di Cristo e questa architettura così armonicamente costruita viene destinata alla rovina! Che peccato! Se ne lamentavano tanto i patrizi ed i gerarchi del tempo! Perché, infine, distruggere questo gigantesco edificio frutto di tanto sapiente ordinamento? L'ordine non è forse un valore?

La patria romana non è forse il valore supremo? Il dovere verso di essa non è forse il titolo per la conquista stessa del Cielo? La proprietà, coi suoi contorni assoluti, non è un pilastro di tutta questa solida costruzione sociale e imperiale? *L'auctoritas* coi suoi illimitati poteri non è il pernio dell'edificio intiero? La distinzione fra liberi e schiavi non è, forse, l'applicazione di quel principio gerarchico che tutto così armonicamente sostiene e solidifica?

Viene quell'incomodo precetto dell'amore fraterno: schiavi e liberi sono eguali; l'ordine va subordinato all'amore; la patria va ordinata nell'ampia famiglia umana ed i suoi interessi vanno subordinati a quelli della collettiva famiglia delle genti; la potestà famigliare va trasformata in radice; la personalità di ciascuno – uomo o donna, adulto o piccino, schiavo o libero, etc. – va rispettata come sacra, come riflesso della personalità stessa divina.

Tutto si scompiglia, tutto si rivoluziona, tutto barcolla: i pigri ed i paurosi gridano all'allarme; ma l'amore procede inesorabile nella sua opera "corrosiva"; dove è possibile si corregga: dove non è possibile si abbatta!

Che strano questo Cristo! Lui stesso fece "barcollare" l'edificio sociale dei giudei: quel sabato così intangibile, la pietra angolare di tutto l'edificio, venne da Lui stesso svalutata e spezzata: e, infine, perché? Per un miserabile paralitico! La patria, la legge, l'ordine, posposti alle gambe di un disgraziato!

Ed è così, proprio; dacché quel gesto è stato compiuto, dacché quello strano precetto dell'amore fraterno è stato dato, il mondo non ha avuto più pace: forse, da allora, tutti i disastri e tutte le guerre hanno avuto come sola causa questo lievito rivoluzionario che non si riesce ancora a levare dalla società!

È vero: vi sono popoli che vorrebbero riuscire a cancellare per sempre quel precetto: ma fino a quel giorno bisogna restare sotto l'azione deleteria e rovinante di esso. Ebbene: chi di noi, se ha capacità riflessiva e viscere di misericordia, crede sul serio che quell'architettura pagana sia scomparsa davvero?

Duemila anni di cristianesimo sono ancora pochi – vista, almeno, la "paura" ed il conservatorismo pigro e comodo di noi cristiani – perché la scure posta alla radice sia riuscita a sradicare l'albero dannoso.

È per questo che tutti quei nomi nascondono altrettanti problemi: ognuna delle cose che essi indicano va confrontata con l'amore di Cristo: famiglia, patria, stato, ordine, autorità, virtù, ideale, dovere, proprietà, lavoro, etc.; la loro solidità ed il loro valore deriva dal fatto che esse siano consapevolmente al servizio dell'amore. Del fatto, cioè, che siano costruiti effettivamente per fare circolare l'amore e la paternità di Dio.

Il loro valore non è più assoluto, come lo era prima di Cristo; è relativo; ed è relativo all'amore fraterno che Cristo ha portato. Altra fonte di validità essi ormai non hanno.

Ed è proprio questo lievito di amore che spesso determina nella loro struttura, dura a piegarsi al "nuovo ordine dell'amore", come dei gravi scricchiolamenti interni: niente paura; è una potatura necessaria.

Piegarsi all'amore; solo così essi saranno preservati, consolidati e trasformati in strumenti di benedizione e di pace.

Chi ha intelletto d'amore capisce che qui si toccano i punti nevralgici di questo dramma dolorante che insanguina il mondo.

Il nodo di tutti i problemi è rappresentato proprio dalla indeterminatezza e dalla relatività di questi valori che vengono dati invece, come definiti e come assoluti.

Bisogna persuadersi che tutto è nuovamente in discussione: l'unico punto che non è in discussione – almeno che non dovrebbe essere in discussione per noi cristiani e per tutti gli uomini di buona volontà – è il punto dell'amore fraterno.

Quali sono i limiti dell'autorità? Quelli dell'amore familiare e dell'amore patrio? Quelli dell'ordine? Quale è la direzione nella quale, soltanto, è lecito dire che ci si immola per un ideale? Quando si può dire davvero che un'azione è eroica e virtuosa? Entro quali confini la proprietà è fondata?

La risposta di Cristo è inflessibilmente semplice: tutto definisce e qualifica l'amore verso l'altro uomo: verso l'altro uomo come tale, prescindendo da qualsiasi schema nel quale costui possa trovarsi incasellato. Libero o schiavo, barbaro o scita, ricco o povero e così via!

IN TEMA DI EDUCAZIONE. SULL'OTTIMISMO CRISTIANO*

L'ultimo articolo su «Azione Fucina» – articolo che continua la discussione sul tema dell'educazione cristiana – dice cose molto belle proiettate sullo schermo di quel concreto «ottimismo» che ha il suo solido fondamento in Dio.

Un punto mi sembra, però, che vada maggiormente chiarito: esso è fondamentale perché investe in radice il problema sempre aperto – più che si creda – della *vera educazione* cristiana.

La quale, come è stato marcatamente notato, non si esaurisce in una direzione soltanto sacramentale: essa investe in radice tutti i settori della vita umana, ed è chiamata a dare una risposta a problemi che hanno anche oggi una scottante attualità.

Certo: dacché il Signore inserì nel mondo come fermento «scomodante» il principio dell'amore fraterno, nelle strutture sociali è stato posto un lievito di permanente rivoluzione!

Ora talvolta – anzi spesso! – avviene questo: che anche noi cristiani ci attacchiamo a certi valori relativi come se fossero assoluti e non ci accorgiamo che questi valori, che erano considerati come assoluti prima di Cristo, non possono più essere considerati tali dopo che Cristo è venuto.

Sotto l'azione fermentatrice – anche se invisibile – dell'amore essi vengono individualmente purificati; viene sgretolata la corteccia che nasconde il loro nucleo sostanziale; vengono lentamente, ma immancabilmente collocati nel loro vero posto nella gerarchia dei valori.

Viste le cose da questo angolo visuale il cristianesimo fa profondi progressi nel mondo: perché la scure posta alla radice continua, anche nostro malgrado, la sua invisibile opera purificatrice; il lievito continua la sua fermentazione vigorosa; e le vere e più radicali rivoluzioni cristiane si operano anche senza di noi e, spesso, malgrado noi e contro di noi!

* «L'Osservatore romano», 295, 19 dicembre 1941, p. 1.

Il teorema: ama il prossimo tuo come te stesso; tutti gli uomini sono fratelli; non uccidere; ecc. è stato ormai definitivamente «inchiodato» nella mente e nel cuore dell'uomo e produce automaticamente, nonostante tutte le resistenze, i più rivoluzionanti corollari: è come un fiume che va impetuosamente crescendo; che va vigorosamente spezzando tutte le dighe entro le quali si cerca invano di contenerlo: il precetto dell'amore è assoluto; la sua assolutezza diventa ogni giorno più trasparente, più conquistatrice; e la sua luminosità fuga tutte le «riserve» con le quali talvolta noi stessi cerchiamo di ostacolarne la sua legittima ed irresistibile espansione.

Allora l'amore – forza che non si lascia imprigionare da nessuno – passa dalle nostre mani «prudenti» e si dona a mani «non prudenti» e da queste mani – che magari non sanno di essere dispensatrici di Cristo, come in realtà esse diventano – l'amore vigorosamente si slancia per la sua «irrequieta» e permanente opera di consolazione e di luce!

Il punto che esige un chiarimento è questo: concerne «i principi fondamentali che non si possono impunemente discutere» come è stato detto benissimo.

Ma quali sono questi principi fondamentali dei quali non è oggi legittima la discussione? È questo il punto cruciale.

Sono state citate le belle parole di Salazar: «noi abbiamo cercato di restituire il conforto delle grandi certezze. Noi non abbiamo messo mai in discussione la Patria e la sua storia; non abbiamo messo in discussione mai la famiglia e la sua morale; non abbiamo messo in discussione la storia del lavoro e il dovere di lavorare».

Parole belle, indubbiamente, che hanno un sapore profondamente cristiano ed umano: ma quanti problemi, purtroppo, ancora insoluti sotto ciascuna di quelle parole: famiglia, patria, stato, ordine, autorità, virtù, ideale, dovere, proprietà, lavoro!

Tanti nomi, altrettanti gravissimi problemi; e quel che più conta, altrettanti gravissimi problemi per i quali si verifica questo strano fatto sembrano risolti tutti – se apro un manuale di morale cattolica trovo a pagina 456 la soluzione precisa per tutti! – eppure SONO ancora tutti da risolvere; proprio per effetto di quello «scomodante» precetto dell'amore che ha messo nel mondo daccché Cristo ve lo ha conficcato, lo scompiglio e la rivoluzione! Scompiglio e rivoluzione pacifici quanto volete, ma pressanti o radicali.

Pensate: quei nomi o quei problemi erano così nettamente definiti nel mondo classico greco-latino: l'ossatura fermissima della famiglia romana, l'autorità assoluta del *paterfamilias* il valore assoluto dell'ordine e della patria, l'assolutezza totale della proprietà, l'assoluto potere imperiale di Roma: insomma tutto un sistema geometricamente esatto di confini e di valori; ecco: viene quel «corrosivo» della carità di Cristo e questa architettura così armonicamente costruita viene destinata alla rovina! Che peccato!

Se ne lamentavano i patrizi ed i capi del tempo! Perché, infine, distruggere questo gigantesco edificio frutto di tanto sapiente ordinamento? L'ordine non è forse un valore? La patria romana non è forse il valore supremo? Il dovere verso di essa non è forse il titolo per la conquista stessa del Cielo? La proprietà, coi suoi contorni assoluti, non è un pilastro di tutta questa solida costruzione sociale ed imperiale? L'*auctoritas* coi suoi illimitati poteri non è il pernio dell'edificio intiero? La distinzione fra liberi e schiavi non è, forse, l'applicazione di quel principio gerarchico che tutto così armonicamente sostiene e solidifica?

Viene quell'incomodo precetto dell'amore fraterno: schiavi e liberi sono eguali; l'ordine va subordinato all'amore; la patria va ordinata nell'ampia famiglia umana ed i suoi interessi vanno subordinati a quelli della collettiva famiglia delle genti; la potestà famigliare va trasformata in radice; la personalità di ciascuno – uomo o donna, adulto o piccino, schiavo o libero, ecc. – va rispettata come sacra, come riflesso della personalità stessa divina.

Tutto si scompiglia, tutto si rivoluziona, tutto barcolla: i pigri ed i paurosi gridano all'allarme; ma l'amore procede inesorabile, nella sua opera «corrosiva»; dove è possibile si corregga; dove non è possibile si abbatta!

Che strano questo Cristo! Lui stesso fece «barcollare» l'edificio sociale dei giudei; quel sabato così intangibile, la pietra angolare di tutto l'edificio, venne da Lui stesso svalutata e spezzata: e, infine, perché? Per un miserabile paralitico! La patria, la legge, l'ordine, posposti alle gambe di un disgraziato!

Ed è così, proprio: dacché quel gesto è stato compiuto, dacché quello strano precetto dell'amore fraterno è stato dato, il mondo non ha avuto più pace: forse, da allora, tutti i disastri o tutte le guerre hanno avuto come sola causa questo lievito rivoluzionario che non si riesce ancora a levare dalla società!

È vero: vi sono popoli che vorrebbero riuscire a cancellare per sempre quel precetto; ma fino a quel giorno bisogna restare sotto l'azione deleteria e rovinante di esso.

Ebbene: chi di noi, se ha capacità riflessiva o viscere di misericordia, crede sul serio che quell'architettura pagana sia scomparsa davvero?

Due mila anni di cristianesimo sono ancora pochi – vista, almeno, la «paura» ed il conservatorismo pigro o comodo di noi cristiani – perché la scure posta alla radice sia riuscita a sradicare l'albero annoso.

È per questo che tutti quei nomi nascondono altrettanti problemi: *ognuna delle cose che essi indicano va confrontata con l'amore di Cristo*: famiglia, patria, stato, ordine, autorità, virtù, ideale, dovere, proprietà, lavoro, ecc.; la loro solidità ed il loro valore deriva dal fatto che esse siano *consapevolmente* al servizio dell'amore.

Dal fatto, cioè, che siano costruiti effettivamente per fare circolare l'amore e la paternità di Dio.

Il loro valore non è più assoluto, come lo era prima di Cristo; è relativo; ed è relativo all'amore fraterno che Cristo ha portato. Altra fonte di validità essi ormai non hanno.

Ed è proprio questo lievito di amore che spesso determina nella loro struttura, dura a piegarsi al «nuovo ordine dell'amore», come dei gravi scricchiolamenti interni: niente paura; è una potatura necessaria.

Piegarsi all'amore: solo così essi saranno preservati, consolidati e trasformati in strumenti di benedizione o di pace.

Chi ha intelletto d'amore capisce che qui si toccano i punti nevralgici di questo dramma dolorante che insanguina il mondo.

Il nodo di tutti i problemi è rappresentato proprio dalla indeterminatezza e dalla relatività di questi valori che vengono dati invece, come definiti o come assoluti.

Bisogna persuadersi che tutto è nuovamente in discussione: l'unico punto che non è in discussione – almeno che non dovrebbe essere in discussione per noi cristiani e per tutti gli uomini di buona volontà – è il punto dell'amore fraterno.

Quali sono i limiti dell'autorità? Quelli dell'amore familiare e dell'amore patrio? Quelli dell'ordine? Quale è la direzione nella quale, soltanto, è lecito dire che ci si immola per un ideale? Quando si può dire davvero che un'azione è eroica e virtuosa? Entro quali confini la proprietà è fondata?

La risposta di Cristo è inflessibilmente semplice: *tutto definisce e qualifica l'amore verso l'altro uomo*; verso l'altro uomo come tale, prescindendo da qualsiasi schema sul quale costui possa trovarsi incasellato. Libero o schiavo, barbaro o scita, ricco o povero e così via!

VALORE DELL'ATTO DI FEDE E DELL'ATTO MISTICO*

Quale luce può portare sui problemi fondamentali del pensiero e dell'azione una approfondita analisi dell'atto di fede e dell'atto mistico che ne deriva?

La vita interiore – che è tutta, in germe, contenuta nell'atto di fede – ha ancora un «valore»? È ancora una luce per questo mondo umano avvolto nel pianto e nelle tenebre? La gente ci chiede una risposta: vuol sapere se l'atto di fede e l'atto mistico e – lo speriamo! – l'atto visivo di Dio sono realtà destinate ad operare in questo mondo umano una radicale riforma dell'uomo: se, cioè, sono destinati a fruttificare in questo mondo in una parola di amore ed in una profonda azione di amore!

Dai frutti conoscerete l'albero! Perché che varrebbe possedere la fede che trasporta le montagne se poi manca la carità? Che varrebbe avere le visioni degli angeli se poi manca la carità? Che varrebbe avere la scienza dei serafini se poi manca l'amore? E le creature assetate di amore questo solo ci domandano: se il nostro atto di fede, il nostro atto mistico, sono realtà che fruttificano nell'amore: in quell'amore operoso e fermo che ha per ideale unico il dono di sé, l'aiuto ai fratelli, la costruzione di una città umana che porti per simbolo non il segno della violenza e del terrore, ma quello della bontà e della comprensione.

L'azione è il collaudo delle idee: e il mondo che ci circonda desidera vedere questo collaudo per misurare la validità della luce che noi diciamo di possedere.

I

Prima di tutto: cosa è l'atto di fede? Analizzato nei suoi elementi costitutivi esso si mostra costruito così: *a)* c'è un elemento intellettuale: la mente umana fa un atto con cui afferma, pur senza vederla, una verità di ordine soprannaturale. Io credo che Cristo è Dio. Cioè: vedo un uomo e *credo* che quest'uomo

* «Vita Cristiana», XIII (4-5), 1941, pp. 322-329; anche in *Le settimane di Camaldoli: cronache ed appunti*, 1936-1941, Studium, Roma 1942, pp. 271-274.

mo è Dio. *b)* C'è un elemento volitivo. Perché l'atto dell'intelligenza è provocato dalla mia volontà: nessuna necessità razionale mi costringe, infatti, a credere che quell'uomo che io vedo è Dio. Solo la volontà piega il mio intelletto e lo forza a formulare questo giudizio: Cristo è Dio. È in virtù di questo elemento extraintellettivo che io compio l'atto di fede, ad assentire a cose non viste. *c)* Ma né l'intelletto formulerebbe il suo giudizio di fede, né la volontà avrebbe «interesse» a provocare questo atto dell'intelletto se questo duplice atto non traesse origine da una misteriosa forza – la grazia – che viene improvvisamente ad inserirsi nel meccanismo interiore dell'uomo. Come ciò avvenga non lo sappiamo ma è certo che in un meraviglioso momento l'intelletto è come forzato da una luce viva, la volontà come soggiogata da una forza inclinante, e da questo duplice potenziamento delle fondamentali facoltà dello spirito scaturisce vivo, vitale, vigoroso questo giudizio che è, per dir così, sconvolgitore di tutti gli schemi comuni dell'uomo: io credo che Cristo è Dio! Quando questo atto di fede – risultante di questi tre elementi convergenti verso un unico punto – è avvenuto, un mondo nuovo si è improvvisamente aperto alla visione interiore dell'uomo. Delle prospettive mai sospettate: una visuale che va di là da ogni confine terreno; come se una breccia si fosse aperta nelle mura altissime che ci impediscono di vedere «l'altra città» e come se da questa breccia si intravedessero già nuove terre e nuovi cieli.

Perché, si noti, è vero che l'atto di fede è *de non visis*: è vero che io vedo un uomo e credo che quest'uomo è Dio: ma non bisogna dimenticare che questo atto di fede è *in nuce* un atto di visione: un anticipo – iniziale, seminale quanto volete – di quell'atto di visione che ci mostrerà un giorno, nella luce del meriggio, le bellezze del regno eterno. Dunque nell'atto di fede c'è più che un semplice freddo giudizio della mente; c'è più che una semplice conoscenza di cose non viste; c'è qualcosa di positivo: un «intravedere» *per speculum et in aenigmate* di una bellezza che già in terra attira e rapisce l'anima umana.

II

Cosa è l'atto mistico? Se se ne analizza la costituzione esso risulta scritturalmente identico all'atto di fede: ne differisce per la «intensità» di luce che investe l'intelletto e per la «intensità» di amore che investe la volontà e per l'accresciuta forza mistica della grazia che provoca questa intensificazione di luce e di amore: ne differisce, quindi, per una certa «sperimentabilità» dell'oggetto della fede: dal *de non visis* iniziale alla visione beatifica, c'è, infine, continuità di crescita: l'atto mistico si compie in questa direzione: è un atto di fede intensificato: Dio è «quasi visto»: nel meccanismo interiore dell'amore la sovrabbondanza della vita soprannaturale è evidente.

Se pareggiamo l'itinerario che va dall'atto di fede all'atto di visione, ad una ascensione verso una cima si può dire che l'atto mistico è già in vista della cima:

c'è uno splendore intenso, una bellezza che dà il rapimento: Dio è lì vicino: un passo ancora – almeno così crede il mistico nell'atto della sua sperimentazione – e poi sarà il gaudio della visione suprema.

Non è proprio così: magari la cima è lontana; magari di là dall'orizzonte c'è un orizzonte ancora: ma tant'è, l'atto mistico è una anticipazione ed un abbozzo dell'atto visivo.

Orbene: l'atto mistico – spoglio delle accidentalità delle sue manifestazioni esterne – non è, dunque, che l'atto di fede cresciuto maturato: è cresciuta la luce, è cresciuto l'amore, è cresciuta la prima debolissima «visibilità» di Dio: la purezza ha fatto limpidi gli occhi dell'anima: ed ora si realizza la dolce beatitudine: beati i puri di cuore perché essi vedranno Iddio.

Ma se tutto ciò è vero – se, cioè, l'atto di fede è l'iniziatore di un itinerario che ha come cima la visione di Dio – cosa avviene di tutto il meccanismo mentale e volitivo dell'uomo nel quale questo «granello di senapa» comincia a fruttificare?

Si è detto: l'atto di fede appena appare la prima volta con la sua energia e freschezza sconvolgitrice produce una vera rottura di tutti gli schemi comuni della vita.

È un «atto scomodante», come la grazia è una «forza inquietante».

Che dire, poi, se questo atto di fede, con la sua crescita, diventa gradualmente più intenso? Non deve necessariamente avvenire una «rivoluzione» in tutto l'essere dell'uomo?

Perché nientemeno questo piccolo atto di fede ha la pretesa di inserire in me la vita di Dio e di inserire, attraverso di me, nella città terrestre, le forze demolitrici e ricostruttrici della città celeste: *Adveniat regnum tuum sicut in caelo et in terra.*

III

È questo il «punto morto», come si dice, della fede! Davanti a questa realtà rivoluzionaria e rivoluzionante – *non veni mittere pacem sed bellum*; non si mette vino in otri vecchi – si erige, spesse volte insormontabile, la «paura» dell'uomo! Il giovane ricco credette in Cristo: ma la luce del primo invito si freddò presto: sentì il calore divino del primo palpito: poi sopravvenne il freddo dell'avarizia e la luce si spense. Gli invitati al banchetto sperimentarono tutti la dolcezza della prima chiamata: poi sopravvennero le cose del mondo e quella dolcezza si esaurì senza lasciare neanche la traccia del rimpianto; la terra accolse la semina abbondante e sperimentò la gioia della prima fecondazione: poi mancarono gli umori e la prima vegetazione seccò!

Il fermento c'era, ma la pasta non si lasciò fermentare.

La fede? Eccola ferma, quasi fissata, quasi cristallizzata nelle apparenze dei suoi elementi essenziali: intelletto, volontà, grazia.

Ma quel cristallo così levigato credete voi che sia davvero l'atto di fede?

Cioè l'atto scardinante, l'atto capovolgitore, destinato a dare fondamento ad una vita interiore e ad un'azione esterna, capaci di incidere a fondo nella struttura stessa del mondo?

Ecco risorgere il problema di poc'anzi: che valore e che luce possiedono questo atto di fede e questo atto mistico che sono, per definizione, atti prodotti dalla vita stessa di Cristo?

Il problema ha una drammaticità grande in queste ore in cui il «disancoraggio» da Dio e da Cristo ha proporzioni gigantesche!

Si chiede: è vero o no che il succo vitale della grazia è la luce della verità e il calore dell'amore? Che i frutti della vita interiore vengono definiti dalla carità? Che la sostanza della grazia sta nel modellare sul Cuore di Cristo il cuore degli uomini? Nell'orientare secondo la mente di Cristo la mente degli uomini?

E allora?

Come si spiega questa tragedia di odio e di sangue *che richiede con tanta insistenza e che ottiene spesso con tanta facilità la solidarietà dei cristiani?*

Come va che uomini dediti alla vita spirituale, che parlano in nome di Cristo e che sono «esercitati» nella vita mistica posson poi fruttificare – qualunque ne sia la giustificazione! – in opere che Cristo non avrebbe mai compiute? Eppure Egli ha detto: farete le opere che faccio io; vi ho dato l'esempio perché come ho fatto io così facciate voi pure.

Non si può negare: c'è a volte, davanti a questi fatti, un senso di sbandamento e di paura!

Che strani questi «compartimenti» in cui è divisa la vita: la fede per sé, la mistica per sé; poi c'è l'azione esterna sociale. Lì l'amore: qui l'odio; lì Cristo, qui Satana.

Lo so: si cercava tanti motivi: la storia, l'ideale, la classe, la stirpe, le nazioni ecc.: ma forse che Cristo non ha mostrato che l'unico ideale è Dio? Siate perfetti come il Padre vostro che è nei Cieli. Problemi dell'intelligenza, problemi della società, problemi della vita tutta quanta: tutto è rimesso in discussione da questo dramma doloroso che fa cadere, con gli uomini, le speranze e le gioie del bene!

Ritornan dolorose alla mente ed al cuore le parole di Cristo: credete voi che quando il figliol dell'uomo ritornerà per giudicare i vivi ed i morti troverà ancora fede sulla terra?

1942

IL DIRITTO COME ESIGENZA SOCIALE*

Il tema si richiama alla vasta crisi che va indubbiamente attraversando, in tutti i suoi settori, il mondo del diritto (letteratura e storia di questa crisi richiamate nel fondamentale lavoro del GURVITCH: *L'idée du droit social*, Paris, 1932, p. 2).

In che cosa consiste questa crisi?

Nel crollo, si dice, dell'edificio giuridico costruito – sotto l'ispirazione dei motivi della rivoluzione francese – su basi individualiste (l'individuo come tale, coi suoi diritti soggettivi naturali, al centro dell'ordinamento giuridico privato e pubblico) e volontariste (la fonte del diritto è la volontà particolare o la «volontà generale»: il «contratto sociale») e nella erezione di un nuovo edificio giuridico costruito – sotto l'ispirazione dei motivi di quella «rivoluzione sociale» che è in atto, con intensità diversa, presso tutti i popoli – su basi collettiviste (l'ordinamento giuridico non ha più il suo centro nel singolo ma nella collettività alla quale il singolo, come membro, appartiene: da ciò la conseguenza che i diritti soggettivi dei singoli, privati e pubblici, tendono ad assumere (o assumono senz'altro) il carattere di funzioni collettive, e obbiettiviste (la fonte del diritto non è la «volontà generale», il «contratto sociale», la volontà negoziale e così via; fonte del diritto è la «regola di diritto», la «legge del gruppo», la norma che è immanente nell'organismo sociale, il «dato» che il diritto positivo è chiamato a rivelare e a trasfondere nei suoi processi di tecnica giuridica). Diritto a fondamento subbiettivo, l'uno, diritto a fondamento obbiettivo, l'altro.

Il crollo dell'edificio vecchio e la costruzione dell'edificio nuovo sono denunciati con diversa tonalità nei fondamentali lavori del DUGUIT: (*Traité* II ed. I vol.), dell'HAURIOU: (*Princ. de dr. publ.* II ed.: cfr. Renard: *Théorie de l'Institution*, Paris e Delis: *La société internationale et les principes du droit public* Paris 1929) e già prima nei lavori del Krause, in quelli della scuola storica (Savigny e Puchta), in quelli del Gierke: (*Genossenschaftsrecht*, I ed. 1868; *Die Genossenschaftstheorie*

* «Le attività delle associazioni universitarie di A.C.I.: anno accademico 1942-1943, XXI», Tipografia Agostiniana, Roma 1942, pp. 87-100.

1887 etc.): lavori tutti ispirati, direttamente o indirettamente, alle varie concezioni sociologiche elaborate dal socialismo (specie Prudhon), dal comunismo (Marx), dal positivismo (A. Comte) che sottoposero a dura critica – fino a negarne l'esistenza! – il mondo del diritto ispirato ai motivi individualistici e volontaristici della rivoluzione francese.

Che questo crollo e questa riedificazione siano in atto, bastano a documentarlo il rivolgimento giuridico operato dalla codificazione sovietica, le trasformazioni in senso «biologico-collettivista» che si vanno operando nella legislazione tedesca, e le più temperate, ma non meno profonde, trasformazioni «collettiviste» operate dalla recentissima codificazione italiana: in questo quadro rientrano pure le vaste novità che la legislazione sociale viene operando gradualmente in tutti i paesi a costituzione «liberale» (cfr. Ferruccio Pergolesi: *Orientamenti* etc. Milano 1941).

Quali i postulati fondamentali di questo nuovo diritto sociale? Su di essi l'accordo delle varie correnti che profondamente si distinguono in seno a questo diritto sociale, non è davvero unanime: ce ne sono due soli sui quali c'è, almeno in un certo senso, l'unanimità: 1) quello concernente la posizione dei singoli in seno all'ordinamento giuridico; 2) quello concernente la «fonte» di validità della norma.

Il primo può formularsi così: le singole persone non sono considerate dal diritto atomisticamente, a sé stanti, ma come membri di una organica comunità: per questa ragione, i loro diritti soggettivi, privati e pubblici, sono essenzialmente connessi con le finalità collettive e tendono, perciò, ad assumere o addirittura assumono la natura di funzioni della comunità.

Il secondo può formularsi così: è diritto ciò che è conforme alla «legge fondamentale del gruppo»: cioè, alle finalità essenziali della comunità.

Le conseguenze che questi due postulati determinano in tutti i settori del diritto – privato e pubblico, interno ed internazionale – sono vaste.

Si pensi, pel diritto privato, alle trasformazioni strutturali che vanno subendo il diritto di proprietà (la proprietà funzione sociale) e l'autonomia negoziale dei privati tanto nel campo del diritto del lavoro (contratto collettivo di lavoro, struttura «corporativa» dell'azienda, etc.) quanto in quello delle obbligazioni e dei negozi di ultima volontà (lucide precisazioni in Betti: *Per la riforma del C.C. R.I.L.S. e L.*, vol. 74, fasc. 2, 1940-41).

Nel campo del diritto pubblico interno questa trasformazione strutturale del sistema giuridico – tanto in ordine ai diritti pubblici soggettivi, quanto in ordine alla estensione ed agli orientamenti della sovranità – è davvero radicale.

La costituzione che hanno assunto o vanno assumendo gli Stati nei quali il «diritto sociale» è prevalso, differisce in radice dalla costituzione degli altri Stati nei quali il «diritto interindividuale» sta ancora alla base del loro ordinamento.

Quanto ai diritti pubblici soggettivi la loro trasformazione in funzioni è un fatto compiuto (Cesarini Sforza: *Avventure del diritto soggettivo*, Boll. Ist. Filos.

del diritto dell'Un. di Roma 1941: «si parla ancora di diritti soggettivi pubblici, ma intanto essi vengono considerati esercitabili in quanto l'esercitarli significhi adempiere ad una funzione statale»): niente pubbliche libertà, ad es., che non siano rigidamente finalizzate con gli «interessi» e coi «valori» assunti, come a suoi scopi, dallo Stato. L'autonomia dei singoli, fuori dai binari tracciati dallo Stato, non ha più senso entro la struttura «totalitaria» dello Stato stesso.

Il principio che dà al singolo valore soltanto strumentale, rispetto ai fini del corpo sociale nel quale è inserito (valore di cellula, di ruota, di parte, etc.), è giuridicamente tradotto con la radicale negazione di ogni intrinseca autonomia giuridica e pubblica e privata.

Quanto alla sovranità interna, scomparso il dogma della volontà generale (Rousseau) e scomparse le garanzie della divisione dei poteri e le certezze ad essa legate dalla tecnica legislativa, giudiziaria ed esecutiva, si afferma il principio che è obbligante la «legge del gruppo» e ciò che ne deriva: il che è stato tradotto nel «principio del Capo» (Führerprinzip): è diritto ciò che pone il capo, unico interprete della «legge del gruppo». Questa sovranità interna ha come unico limite e come unica finalità gli «interessi» della comunità in quanto interpretati dal suo capo (cfr. Biscaretti: *Esposizione dommatica* etc. in Ius, 1940).

La formula del Duguit – primato della legge sul potere – che credeva di mettere un limite alla sovranità «comandante», sfocia in un potere che non è trattenuto, in sostanza, da limite alcuno.

Resta il diritto internazionale: come si comporterà il «diritto sociale» rispetto ad esso? Le soluzioni sono due: o il principio della non atomisticità sarà trasportato dall'ordine interno all'ordine internazionale (e allora si avrà una comunità degli Stati ed una orientazione «sociale» dei loro diritti subbiettivi: allora la sovranità esterna degli Stati è subordinata alla legge costitutiva della società internazionale di cui essi sono membri) (cfr. Delos: op. cit.); o questo principio solidamente costruito all'interno vorrà perseguire anche all'esterno gli «interessi» del gruppo economico o nazionale o razziale che esso serve: e allora il diritto internazionale avrà per fondamento un principio gerarchico basato sulla prevalenza di un gruppo sugli altri gruppi.

Questi, per somme linee, gli indirizzi, le strutture, le realizzazioni del diritto sociale. Come già appare da questa esposizione *sunt bona mixta malis*: vi sono insieme risultati notevoli di progresso e gravi deficienze che riportano il diritto a posizioni già debellate in radice dall'Evangelo.

Da ciò la necessità di una «valutazione» che metta a confronto questo «diritto sociale» con i dati essenziali e con le definitive acquisizioni della sociologia cristiana. Proporremo, perciò, tre problemi: 1) ha una intrinseca legittimità questo profondo spostamento del sistema giuridico dal singolo cui era ancorato, alla collettività cui viene ancorandosi? 2) L'edificio giuridico anteriore è crollato nella totalità delle sue strutture, o qualche struttura essenziale può serbare ancora intatta la sua validità? 3) Quale è, nell'ordine interno ed in quello

internazionale, l'unica «legge del gruppo» e l'unico interesse collettivo capace di finalizzare a sé ogni diritto subbiettivo?

La soluzione di questi problemi rimanda alla soluzione di problemi anteriori concernenti la natura dell'uomo e della società: c'è una «metafisica» che condiziona con le sue idee sull'uomo, su Dio e sul mondo, tutto l'ordine del sociale (Vialatoux: *Les idées etc.* in *Société politique et pensée chrétienne*, Lyon, 1933) e, quindi, l'ordine giuridico. Cosa potrebbe capire un giurista ignaro delle basi «metafisiche» sulle quali poggia il nuovo diritto sociale? Infatti, tutte le dottrine giuridiche «socialiste» hanno uno sfondo «metafisico» (usiamo questa parola in un senso molto ampio) abbastanza definito: si richiamano al positivismo di Comte, al materialismo storico di Marx, allo storicismo panteistico di Hegel, di Fichte e così via.

Affronteremo, dunque, la valutazione del diritto sociale ponendoci dall'angolo visuale della metafisica cristiana che ha come nuclei essenziali Dio Creatore, la legge eterna partecipata alle creature (legge naturale), il valore finale, perché spirituale, dell'uomo, la socialità dell'uomo regolata dalla legge eterna di Dio.

Ai tre problemi sopra posti potremo allora così rispondere:

1) Lo spostamento dell'ordine giuridico dal singolo alla collettività ha, se debitamente contenuto, una sua intrinseca legittimità: la concezione giuridica atomistica fondata su una specie di «monadologia» umana e germinata sul terreno individualista e disgregatore della riforma era effettivamente destinata a radicali riforme: la civiltà borghese, che ne fu il frutto, è destinata a finire.

La dottrina cattolica non ha nulla da eccepire a questo deciso orientamento verso il sociale ed alla corrispondente concezione organica – purché debitamente intesa – del corpo sociale: è ben nota la dottrina tomista che fa del corpo sociale un «tutto» connesso organicamente con le sue parti: queste sono ordinate e subordinate a quello. Da qui la solida costruzione del *bonum commune* che ordina a sé il bene dei singoli – *bonum commune est maius et divinius quam bonum unius* – e il primato che tra tutte le virtù pratiche tiene la giustizia sociale con la quale il singolo aderisce al corpo sociale.

Secondo la dottrina tomista (o cattolica, in genere) l'uomo essendo naturalmente sociale viene via via integrato dai gruppi sociali nei quali egli si trova necessariamente inserito: dal gruppo familiare alla comunità degli stati.

Quindi anche in questa visione cattolica i diritti subbiettivi dei singoli sono essenzialmente connessi col bene collettivo: il loro contenuto ed il loro esercizio sono definiti dalla «legge del gruppo» che li finalizza.

Ma – e sta qui il punto cruciale! – non si tratta di una qualunque legge di solidarietà (economica, razziale, nazionale, etc.): si tratta di una solidarietà che pur tenendo conto di tutti questi elementi temporali li trascende tutti avendo di mira l'intimo valore spirituale della persona umana: una legge che pur stabilendo fra gli uomini una comunione di interessi economici e spirituali lascia inalterata l'autonomia e la libertà di ciascuno.

Niente paura, dunque, per questi ciclopici «movimenti di sinistra»: debitamente contenuti, essi non fanno che tradurre in istituti giuridici la legge cristiana della naturale socialità e fraternità umana.

Ma anche in questa direzione non sono permessi travalicamenti di confini: la giustizia sociale non esaurisce totalmente gli aspetti della giustizia umana: coesiste con essa una giustizia interindividuale (la c.d. giustizia commutativa) che lascia ampi margini di determinazione alla iniziativa dei singoli: sociali, sì; ma non sino al punto di intaccare la personale capacità di autoregolamento in quelle vaste zone di rapporti nei quali la incidenza del sociale non è immediata.

2) Proprio a questo punto si propone il secondo problema: c'è qualche struttura ancora valida nell'edificio giuridico anteriore? A questa domanda si risponde tenendo presente l'errore fondamentale che vizia in radice tutti questi sistemi di diritto sociale: la negata trascendenza dell'individuo umano rispetto al corpo sociale di cui è membro.

La concezione organicista della società è valutata in questi sistemi, in maniera più o meno esplicita (si pensi alle strane esemplificazioni di Comte, di Schäffle etc.), come se si trattasse di un effettivo organismo naturale e non, invece, di una analogia (*unitas ordinis* dice S. Tommaso). La conseguenza, allora, è ovvia: se l'uomo è una «cellula» le sue finalità non possono trascendere quelle dell'organismo cui appartiene.

Ora tutto ciò è errato: l'uomo non è cellula di nessun corpo! Ha fini propri che attraversano e trascendono quelli dell'intero sistema di relazioni sociali nelle quali egli è naturalmente incluso. *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua* (S. Tommaso, I, II, 21, 3, 3).

Piano, quindi, con la condanna in blocco di ogni concezione giuridica non totalmente «socializzata»: le espressioni che ricorrono con tanta frequenza in Hegel, Marx, Comte, Proudhon, Duguit, etc., secondo le quali l'unico valore dell'individuo va desunto dalla società in cui è inserito, sono errate in radice!

Non è tutto da scartare – anzi! –, anche se c'è da correggere, nella concezione di Kant ed in quella di Rousseau; la concezione personalista kantiana, in ispecie, non avrebbe potuto fiorire, pur con le sue deviazioni, che sul terreno squisitamente cristiano.

L'individuo non è chiuso nel tempo e nello spazio ma trascende l'uno e l'altro e si proietta nell'infinito: è questo il fondamento ontologico della sua autonomia giuridica: membro della società, va bene; ma anche e soprattutto *sui iuris*, autore e responsabile del suo atto di volontà generatore di effetti anche nel mondo del diritto (belle pagine, anche se soggette a correzione, in Ihering: *Esprit du droit Romain*).

Non è tutto da buttar via, quindi, nell'edificio giuridico costruito sui motivi della rivoluzione francese: c'è anche lì qualche essenziale struttura, cementata dal cristianesimo, che serba inalterata la sua validità.

3) E, infine, resta il terzo problema che è, in certo senso, il più importante: gli individui siano subordinati alla legge del gruppo, al principio di solidarietà etc. Ma da dove sarà tratta questa legge? In base a quali criteri sarà formulato questo principio di solidarietà?

Si potrà rispondere: dalla natura stessa della realtà sociale; dal fatto della coesistenza; da questa specie di diritto naturale dettato dai fatti associativi dell'uomo (regola normativa del Duguit; fatto normativo del Gurvitch; l'essere sociale del Comte; lo *ius naturale sive sociale* del Grozio; l'ordine naturale della società dei fisiocrati etc.). Ma la risposta non fa che rinviare la soluzione del problema: perché, quale è mai il contenuto di questo diritto naturale? Qui, si sa, le opinioni sono così divergenti. Si pensi, ad es., all'erroneo giusnaturalismo di Hobbes o di Rousseau (il mitico «stato di natura» dell'uomo!).

Secondo questo diritto naturale imprecisato sono state giustificate le norme più innaturali: l'oppressione dell'individuo, la negazione di valore alla famiglia, allo Stato, alla società internazionale e così via. Il diritto naturale è una cosa che si può tirare da tutte le parti se non c'è un metro preciso che ne determini inequivocabilmente il contenuto.

Ora questo metro è costituito unicamente dalla legge eterna dalla quale quella naturale deriva: senza questo agganciamento della natura a Dio non si comprende nulla dell'ordine naturale umano. Ma chi indicherà esattamente il contenuto di questo agganciamento? Chi dirà quale è la legge eterna che ci permette di conoscere il contenuto di quella naturale? Qui la risposta è una sola: il cristianesimo. Solo attraverso la legge rivelata – antica e nuova – potremo conoscere il collegamento della legge naturale con quella eterna e, perciò, l'essenziale contenuto del diritto naturale.

Non è, infine, il cristianesimo il dato più essenziale della storia umana? Si può da esso prescindere per la valutazione di ogni fatto umano? Possono davvero giuristi e sociologi por mano alle loro costruzioni senza tener conto dei principi essenziali che il Cristianesimo ha rivelato circa l'uomo e la società?

La grave crisi sociologica e giuridica che attraversiamo (si pensi agli estremi limiti del formalismo giuridico del Kelsen!) dipende appunto dallo sganciamento progressivo della legge naturale da quella eterna prima (si pensi alla ipotesi giusnaturalista del Grozio: c'è, dice Grozio, un diritto naturale anche se per ipotesi, non vera, Dio non esistesse) e della legge positiva da quella naturale poi (la tesi del positivismo giuridico). Quando il solido edificio a tre piani edificato da canonisti e da teologi (si pensi al trattato di S. Tommaso sulla legge eterna, naturale, umana, I, II, 90 segg.; si pensi alla solida costruzione del diritto internazionale di De Victoria) venne gradualmente spezzato si verificò nel campo sociologico e giuridico quello che avvenne nel campo metafisico: progressivo allontanamento da Dio creatore, negazione di Lui, riduzione dell'uomo al materialismo positivista o al panteismo idealista. Quando non c'è

un metro immobile per valutare una realtà in divenire, come faremo ad ottenere delle certezze fondamentali nella vita?

La conclusione, dunque, è questa: per potere definire quale è la legge del gruppo regolatrice dei diritti subbiettivi dei singoli bisogna riprendere la ampia prospettiva della legge naturale cristiana: questa dice che l'individuo – pur avendo una destinazione trascendente – si integra in gruppi gradualmente crescenti forniti ciascuno di una propria autonomia e soggetti al principio del coordinamento gerarchico. Così si capisce come la famiglia, pur coi suoi diritti insopprimibili, sia ordinata allo stato e lo stato, pur coi suoi diritti insopprimibili, sia ordinato alla più ampia comunione interstatuale.

Ma famiglia, associazioni economiche, stato, comunità degli stati, sono a loro volta ordinati a realizzare non una finalità economica, razziale, nazionale, e così via, ma sono ordinati a rendere agevole alla persona umana quello sviluppo fisico e spirituale che è essenziale per l'ulteriore accesso, cui essa è destinata, ai piani soprannaturali di Dio.

È con questo occhio vigilante che noi dobbiamo osservare l'attuale trasformazione del mondo giuridico: affinché questa legittima esigenza sociale del diritto, destinata ad operare novità molto grandi e molto umane, sia contenuta entro i confini di quella ispirazione cristiana dalla quale essa, in ultima analisi, deriva.

L'UOMO SOGGETTO DELLA MORALE*

I

Il problema dell'uomo – cosa è, cosa vale, perché è soggetto morale – è tutto imperniato attorno alla domanda: l'uomo ha valore di mezzo (strumentale) o valore di fine (finale)? È *propter alium o propter se*? Avere valore di mezzo (*propter alium*) significa che il valore dell'uomo è soltanto funzionale: si esaurisce in un servizio che l'uomo è chiamato a compiere nei confini del corpo sociale: esercita questa funzione – che si esaurisce nel tempo e nello spazio – l'uomo ha totalmente esaurito il proprio contenuto, la propria finalità, il proprio valore ed è ridotto, come dice Hegel (lez. sulla Filos. della storia, Firenze 1941 p. 91) ad un involucro vuoto. Come l'ape, come la cellula: esercitata la loro funzione si esaurisce il loro essere e si annulla il loro valore.

Avere il valore di fine (*propter se*) significa che il valore dell'uomo non è funzionale: significa che al di là di ogni fine sociale ed esterno c'è nell'uomo un fine personale, interiore, al quale è ordinata la sua attività più elevata – quella intima della contemplazione, dell'amore e della libertà – ed al quale ogni attività esterna si subordina.

Questo fine trascende il sociale e costituisce l'uomo quale essere finale – *propter se* –; come un mondo a sé, con la sua intrinseca autonomia, il suo intrinseco valore, la sua personale destinazione.

Sola intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia propter ipsam (C. g. III 112) dice S. Tommaso mettendo in viva luce questo valore finale dell'uomo e contrapponendo ad esso il valore strumentale di tutti gli esseri irrazionali.

Nei capitoli 110, 111, 112 del III libro della Summa C. g. S. Tommaso affonda il suo scandaglio negli inesplorati abissi dell'individuo razionale per mostrare che

* «La morale di Cristo e le professioni», VI Corso Cristologico, Studium Christi, Roma 1942, pp. 55-65.

solo nel piano della natura razionale ogni individuo costituisce un mondo che ha valore per sé. Dare una risposta o l'altra alla domanda sopra posta significa risolvere in maniera radicalmente diversa il problema dell'uomo e quello della società. Significa, infatti, dare una impostazione diversa alla vita individuale e sociale: una impostazione, per dir così, *orizzontale* nel primo caso, *verticale*, nell'altro: l'una, sul piano orizzontale del tempo e dello spazio; l'altra, sul piano verticale che oltrepassa il tempo e lo spazio e che si spinge sui piani dell'eterno e dell'infinito.

II

Il problema è attuale? Basta guardarsi intorno per scorgere e per sentire la drammatica attualità di questo problema. La riduzione dell'individuo umano a strumento di fini collettivi costituisce la dottrina e l'esperienza più diffusa – almeno nel mondo “ufficiale” – del nostro tempo.

Basta richiamare alcuni nomi di quei massimi dottrinari del “collettivismo” sullo schema dei quali vorrebbe costruirsi l'ossatura della società contemporanea: Comte, Fichte, Hegel, Marx. Si ricordi Comte: – tutti gli uomini debbono essere concepiti non come altrettanti esseri separati, ma come *organi* diversi di un solo Grande Essere (Système I 1851 p. 362 3). Poi c'è la “Transpersona” di Fichte: ciò che vale non è la persona individuale, ma questa misteriosa “transpersona”, questa persona collettiva, trascendentale, unica portatrice di valori.

Poi c'è Hegel: l'individualità dell'uomo è accidentalità (Encicl. 377): il valore, la sostanzialità, non si ritrovano che nello stato nel quale l'Idea si incarna (Encicl. 535 sgg. Filos. del diritto 257 sgg.): da ciò la conseguenza che ogni valore, ogni realtà spirituale l'uomo l'ha solo per mezzo dello stato... Lo stato non esiste per i cittadini, ma esso è anzi il fine e quelli sono suoi strumenti (Lezioni cit. p 104-105); da ciò il corollario: il dovere supremo dei singoli è di essere membri dello stato (Filos. del diritto 258). E, infine, Marx: l'essere umano nella sua realtà è l'insieme dei rapporti sociali (6 tesi su Feurbach): l'individuo è l'essere sociale. La sua manifestazione della vita – ancorché non prenda la forma immediata di una manifestazione comune fatta contemporaneamente (consustanzialità) con altri – è una manifestazione ed una affermazione della vita sociale (Econ. pol.).

Ora mentre queste dottrine sono in corso di attuazione, il problema del valore personale dell'uomo si riaffaccia in tutta la sua vasta portata: ma è proprio vero che ciascuno di noi non sarebbe che una “cellula” del corpo sociale? È proprio vero che ogni uomo non avrebbe, come unico fine, che il fine – economico, razziale, nazionale ecc. – della comunità cui appartiene? È proprio vero che il valore della persona umana deriva unicamente dalla collettività in cui essa si trova inserita? Domande legittime ed urgenti: perché se tutto ciò non fosse vero le costruzioni sociali basate su questi fondamenti avrebbero bisogno di una revisione e, direi, di una ripartizione radicale.

C'è impegnato attorno ad essi tutto il mondo del diritto, dell'economia, della politica, della morale: attorno ad essi gravita il problema massimo della libertà: attraverso di essi si colorisce quello della coscienza.

Perciò la attualità drammatica della domanda: l'uomo ha il valore di mezzo o ha il valore di fine?

III

Vigorese riaffermazioni e reazioni "personaliste" non mancano nel nostro tempo. La critica al comunismo ateo – estendibile alle altre forme di collettivismo anticristiano – contenuta nella Enciclica *Divini Redemptoris* di Pio XI si impernia tutta su questa affermazione: *civitas homini non homo civitati existit*: il sabato per l'uomo e non l'uomo per il sabato. L'uomo non è una ruota inserita nell'universale meccanismo: è, invece, un vero mondo, un vero microcosmo che *inanimatorum immensitatem rerum longissime evincit ac superat*.

Le encicliche pontificie di questo ultimo cinquantennio – dalla *Rerum novarum* di Leone XIII alla *Quadragesimo anno* di Pio XI, alla *Summi Pontificatus* di Pio XII – hanno vigorosamente riaffermato il valore finale della persona umana: esse hanno sviluppato in tutte le direzioni un tema che è centrale del cristianesimo. Tutto l'ordine sociale è finalizzato dalla persona umana: le cose per l'uomo e l'uomo per Iddio: è questa la formula paolina: *omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Patris*. Quindi l'uomo ha un valore originario, indipendente dalla società e trascendente la società: un valore che gli deriva dalla sua natura spirituale e, quindi, dalla sua immortalità. Ciò non significa che la società non abbia una sua realtà naturale e che essa non sia essenziale alla perfezione della persona. Nessun altro ha difeso con maggiore vigoria, in tutti i tempi, come la Chiesa Cattolica, la socialità umana e, quindi, la famiglia, lo stato, l'autorità, etc. Ma dato il concetto che la Chiesa, per la sua stessa vocazione, ha sempre avuto dell'uomo la dottrina materialista della organicità *reale* del corpo sociale non ha mai varcato le soglie della dottrina cattolica. Anche la dottrina cattolica parla di organicità del corpo sociale; anche in essa – specie in S. Tommaso – si ritrova il concetto di *pars* rispetto al *totum* applicato alle relazioni fra l'uomo e la *civitas*. Ma si tratta sempre di *analogie*.

La sociologia cattolica, anche quando difende la struttura organica del corpo sociale – sempre col criterio dell'analogia – lo fa ponendo l'accento sulla persona: questa solamente è immortale; questa solamente ha per vocazione l'unione con Dio; questa solamente possiede una coscienza; per essa soltanto è comprensibile il dramma del peccato e della redenzione; la società, in tutti i suoi gradi, non è che un mezzo, una serie complessa di mezzi, destinati a rendere agevole alla persona l'itinerario difficile della sua espansione e della sua ultima perfezione.

La società, in quanto complesso di norme giuridiche, economiche, politiche etc. è sul piano orizzontale del tempo; la persona, in quanto sostanza spiri-

tuale destinata a Dio, è sul piano verticale dell'eterno; trascende tutto l'ordine delle cose temporali e si ferma soltanto nel piano eterno di Dio.

La dottrina cattolica afferma tutto ciò con estrema nettezza: basta ricordare il catechismo: perché Dio ti ha creato? Per conoscerlo, amarlo, servirlo in questa vita e per goderlo nell'altra.

S. Agostino: *Fecit Deus creaturam rationalem ut summum Bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur.*

S. Tommaso: *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua: sed totum quod est, quod habet et quod, potest ordinandum est ad Deum* (I II 21, 4, 3.).

IV

Queste reazioni "personaliste" cattoliche sono state molto feconde in Francia.

Tutta una schiera vivace di pensatori si è levata a difesa della persona umana minacciata nei suoi valori essenziali: si pensi alla meditazione di Maritain, Gillet, Garrigou-Lagrange, Sertillanges, Blondel, Iolivet, Lacroix e tanti altri. Il bel fascicolo del 1938 (XIV) degli *Archives de Philosophie* è destinato proprio a questo tema (*autour de la personne humaine*). Qualche incertezza di linea non manca anche fra i pensatori cattolici: l'accentuazione "organica" è troppo forte in Delos e Fessard sino al punto da far temere che la loro preoccupazione sociale intacchi in qualche punto essenziale l'originarietà del valore dell'individualità umana.

Ai margini poi del pensiero cristiano è fiorita in Francia, in Germania ed in Italia tutta una letteratura che ha come centro la persona umana: il movimento della "*philosophie de l'Esprit*" in Francia gravita attorno a questo centro: Berdiaeff, Lavelle, Le Senne, Gabriel Marcel etc.; così in Germania le correnti c.d. esistenzialiste che si ispirano a Kierkegaard (Iaspers, Haidegger). Dice un autore italiano (Pareyson C. Iaspers): "L'esistenzialismo è l'affermazione più vigorosa del personalismo contemporaneo, non solo perché l'esigenza da cui muove è l'assunto personalistico, ma anche perché, richiamando la filosofia alla intimità spirituale, indica la via per una valida soluzione del problema della persona. Nel pensiero esistenzialistico confluiscono l'esperienza vissuta dell'intimità, l'analisi appassionata della coscienza interiore, lo studio dei profondi significati della vita spirituale, che portano nella speculazione filosofica un largo margine di esperienza umana".

Ho detto movimento che fiorisce ai margini del pensiero cristiano: in esso, infatti, è vivo il momento della interiorità che richiama S. Agostino e Pascal; ma non mancano le intime debolezze derivanti dal mancato ancoraggio della persona alle sponde immobili del trascendente e dell'eterno.

Comunque un richiamo forte, che sorge da tutte le anime di buona volontà, c'è nella cultura più umana del nostro tempo: l'impersonalismo collettivista

di Compté, di Hegel e di Marx minaccia di distruggere la più alta conquista umana e cristiana: sulla trincea dell'uomo si danno aiuto, in una battaglia che è combattuta solidamente, tutti coloro che credono nei valori della coscienza, della bontà, della verità, della libertà.

V

Uno sguardo a volo di uccello sulla più alta meditazione umana mostra che la "scoperta" sempre più approfondita del valore della persona costituisce il tema unico di tutta la storia del pensiero umano.

Si pensi al conoscimento di sé socratico: lo scandaglio del mondo interiore – la purezza, la virtù, la bontà, la verità, la sapienza etc. – costituisce il motivo essenziale della speculazione socratica; il mondo ideale platonico è ancora scandaglio del mondo intimo dell'anima immortale; nella intimità pura del soggetto splende questa luce immacolata che fa presente all'uomo le strutture ideali e permanenti della realtà; e questa luce è partecipazione di una Luce più alta che splende come sole nell'interno dell'anima.

In Aristotele questo valore dell'uomo (almeno del sapiente) si precisa: perché tutta l'etica aristotelica – cioè, la scienza dell'uomo – è imperniata attorno a quell'opera propria dell'uomo che è costituita dalla contemplazione di Dio. La finalità suprema dell'uomo è data appunto da questo suo atto di intima visione che lo mette in rapporto interiore con la Causa Prima.

Certo, non siamo ancora alle definitive rivelazioni cristiane: ancora resta indeterminato il valore del rapporto fra questo mondo interiore dell'uomo e la Causa Prima ed il Sommo Bene: ma già con questa impostazione il "piano orizzontale" è superato: a volere essere coerenti bisogna dire che già Socrate, Platone ed Aristotele hanno affermato il valore finale, trascendente, dell'uomo.

Questi motivi si accentuano nella rinascita ellenistica della speculazione alessandrina: si pensi alla mistica plotiniana che protende l'uomo verso le cime intatte della contemplazione adorante dell'Uno. Anche il mondo romano sentì, con lo stoicismo, il valore dell'uomo. Supremamente belle certe pagine di Cicerone (*nos ad iustitiam natos!*), di Seneca (*Dio tectum est, prope est, intus est*), di Marco Aurelio. Che dire poi della meditazione ispirata di Israele? La domina la verità essenziale del Genesi: l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio.

Quale sia, infine, il valore dell'uomo della concezione cristiana appare evidente appena si fissino le verità basilari dell'evangelo: che vale all'uomo guadagnare il mondo intero se poi perde l'anima sua? E quest'anima è divenuta, per la presenza del Padre, del Figliolo e dello Spirito Santo, il tempio medesimo di Dio.

Tutto l'apostolato paolino gravita attorno a questa verità che Cristo ha rivelato; e l'evangelo di S. Giovanni è appunto l'evangelo di questa presenza mistica di Dio nell'anima santificata dalla grazia di Cristo.

Sarà questo il tema che svilupperanno ampiamente i Padri della Chiesa: attorno a questo mondo interiore umano fiorirà la letteratura ascetica e mistica più luminosa: letteratura che raggiunge in S. Agostino i vertici più alti.

Si formano così quelle correnti di interiorità che traverseranno l'evo di mezzo e che, pel tramite di S. Anselmo, S. Tommaso, S. Bonaventura, Dante, della stessa rinascenza, dei grandi mistici del '500 e '600 giungeranno – attraversando i marosi della riforma ed il dramma pascaliano – sino alle frontiere indebolite della critica pratica kantiana.

Ancora l'uomo, ricco dell'esperienza antica e più ricco della divina e recente e sempre nuova esperienza cristiana, è il portatore di un valore originario: un valicatore di cime, un cercatore, anche se decaduto, di Dio. Le cause del frantumarsi di questa concezione esigerebbe una analisi vasta: certo è questo: con Comte prima e con Fichte, Hegel e Marx poscia la posizione di preminenza dell'uomo è rovesciata: l'individuo è ridotto a strumento della collettività, a semplice manifestazione transitoria del "grande essere", o della "transpersona" o dell'"Idea" o dello Stato o della classe.

Il valore autonomo, libero, immortale dell'uomo è spento. Terrificante posizione antiumana ed anticristiana che invoca una reazione dottrinale ferma perché siano riguadagnate le trincee perdute. L'uomo ha valore di fine e non valore di mezzo: questa proposizione va studiata e dimostrata.

Abbiamo detto: valore di fine significa esistere *propter se*, non *propter aliud*, cioè avere una finalità interiore, personale.

Il valore dell'uomo, quindi, non esiste nelle funzioni che egli svolge nel corpo sociale: consiste nella attività interiore con la quale egli raggiunge il suo "fine" personale. E qui sorgono una serie di problemi: cioè: a) è legittimo parlare di una finalità umana? b) quale è precisamente questa finalità? c) si può mostrare che l'uomo è costruito in guisa da pervenirvi? d) e quale è l'operazione con cui vi perviene?

I. – Quanto al primo problema la risposta, almeno se si resta nella grande tradizione del pensiero cristiano, non può essere che positiva.

L'uomo ha un fine da raggiungere, come un fine da raggiungere possiedono tutti gli esseri. La legge di finalità è la legge regolatrice dell'universo intiero: da Anassagora sino – in certo senso – a Kant il regno del reale è sempre apparso come un regno dei fini.

La visione cristiana, poi, non ammette dubbi su questo punto; l'uomo ha un fine da raggiungere ed è questo fine che orienta, come polo di attrazione, la totalità della vita umana.

II. – Quale è questo fine? La risposta può essere ricavata, come ha fatto tutta la tradizione cristiana, dalla struttura stessa del reale. Le cinque vie di S. Tommaso – che non sono se non una codificazione delle leggi del reale – mostrano che l'universo intiero gravita attorno ad un "punto" trascendente: qui ha origine il movimento (motore immobile) che da qui parte ed a qui, dopo moto

a spirale, ritorna: qui si annodano in modo ascensionale tutte le cause (causa prima); qui si solidifica l'esistenza del contingente (essere assoluto); a questa cima tende la gerarchia degli esseri e della perfezione (essere perfetto); verso questo "punto" converge l'ordinata serie e l'armonico viaggio di tutti gli esseri (ordinatore dell'universo).

Orbene: questo "punto" trascendente – Dio! – verso il quale viaggiano ordinatamente tutti gli esseri è, in modo speciale, immediato, il punto di approdo degli esseri razionali; perché mentre esso è il fine solo mediato degli esseri irrazionali è, invece, il fine immediato degli uomini e degli angeli.

Ora il valore finale dell'uomo sta appunto in questa immediatezza di relazione con Dio.

Questa proposizione ha bisogno di chiarimento.

Per comprendere il significato bisogna partire dalla constatazione della struttura del reale. Questa struttura è gerarchica: costituita, si direbbe, a piani che si sopraelevano: gli esseri crescono di valore man mano che si elevano sulla 'verticale' del reale: si direbbe quasi che una misteriosa attrazione li promuova di grado, arricchendoli di valore man mano che essi ascendono i gradini di una scala sulla quale appare, ad un certo punto, anche l'uomo.

Certo è questo: nell'uomo c'è un valore radicalmente nuovo: è la "coscienza", cioè quel gruppo solidale di valori spirituali – intelligenza, volontà e libertà – che fa di quest'essere una creatura di proporzioni infinite.

È nel tempo, ed è fuori del tempo; è misurato dallo spazio e lo trascende; è necessitato dalle cose con le quali è solidale, ed è libero da esse; creatura a doppio volto; un volto temporale ed un volto eterno.

È, come dice S. Tommaso, al limite tra il tempo e l'eternità. Il composto unito di anima spirituale e di corpo costituisce un piccolo mondo – microcosmo – le proporzioni del quale stupiscono ogni qual volta l'occhio dell'indagatore si affissino sopra di esse.

Proporzioni che si estendono all'infinito e che raggiungono, se la loro estensione non viene contratta, le sponde del piano di Dio.

Perché, ed è questo il proprio dell'uomo, egli è *capax Dei*. La natura spirituale che possiede – transtemporale, transpaziale – lo fa capace, almeno in potenza, di Dio: essa, cioè, è così fatta da potere ricevere, se Dio la dà, una capacità visiva di Dio.

Da qui tutto l'ampio dramma dell'intelligenza, della volontà e della libertà umana.

Il fine dell'uomo sta appunto nel raggiungimento interiore di Dio; l'uomo vi è mosso necessariamente, come il ferro dalla calamita che lo attira.

Ma questa necessità coesiste con la libertà e con la grazia: la trama intima che viene tessuta, in vista di questo fine, dalla grazia di Dio che attira e dalla volontà dell'uomo che accetta o che respinge, dà alla vita umana il suo incommensurabile valore di fine. *Homo et aliae rationales creaturae consequuntur finem*

cognoscendo et amando Deum (I, II, 1, 8). Perciò *Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo* (I, 43, 3).

Valore di fine; ora questa proposizione mostra il suo vasto significato: il mondo interiore della persona umana ci appare tutto proteso verso i piani dell'eternità; è come una spirale che è lanciata, per dir così, verso le vette immacolate della suprema bellezza e della suprema bontà.

Questa spirale parte dal tempo, ma lo attraversa e non ha sosta se non approda nell'eterno ancoraggio di Dio. Ecco perché l'uomo ha tutto il suo valore nell'intima volontà: perché è attraverso questa purezza e libertà dell'anima che esso è reso capace di quelle ascensioni che lo faranno pervenire, in Cristo, sino a Dio.

VII

Studiando la "costruzione" dell'edificio umano risalta questo fine trascendente cui l'uomo è intrinsecamente attratto?

La risposta è positiva: se medito sulla struttura dell'edificio umano trovo che questo fine trascendente è ciò che giustifica la costituzione gerarchica che esso possiede.

La prima relazione di gerarchia esiste tra l'anima ed il corpo: poi questa relazione fondamentale si specifica in una serie di funzioni gerarchicamente ordinate che tendono tutte verso il compimento di una operazione suprema.

Funzioni vegetative, funzioni sensitive, funzioni spirituali, supreme funzioni intuitive: una scala che ha il primo gradino nell'ordine temporale della materia e che ha l'ultimo gradino, con la grazia e la gloria, nell'ordine soprannaturale di Dio. Una "verticale" di facoltà e di funzioni destinata a "trasportare" l'uomo dal visibile nel quale è inserito al divino al quale è destinato. Un vero *itinerarium mentis* mediante strumenti coi quali *ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna* (S. Bonaventura Itin. I, 6).

Come una pietra che trae da tutto alimento per poter produrre il suo fiore.

Il fine dell'uomo è trascendente? Ecco la struttura dell'edificio umano proporzionato a questo fine: poggia sulla terra e gradualmente, come una cattedrale, si eleva verso il Cielo. Ora lo si vede bene: il valore dell'uomo non si esaurisce nelle sue operazioni esterne che si inseriscono nel tempo: non è un valore di quantità: è un valore di qualità: consiste nella purezza con cui si rifrange nello specchio terso dell'anima il volto immacolato di Dio.

VIII

Ora anche l'ultimo problema appare risolto: con quale operazione l'uomo raggiunge il suo fine? Evidentemente con una operazione interiore, immanente, che è, solidamente, atto di visione e atto di amore e che unisce l'uomo a Dio.

Alla “verticale” della facoltà, corrisponde la “verticale” dell’azione: e l’una e l’altra sono parallele alla “verticale” del reale. Vi sono tre piani nel reale: il materiale, lo spirituale, il divino; vi sono tre piani nella facoltà dell’uomo: quelle materiali, quelle spirituali, quelle intuitive (soprannaturali); vi sono tre gradi nell’azione umana: il grado materiale, quello spirituale e quello soprannaturale.

La spirale dell’azione umana si ferma quando l’intelletto si placa nella visione di Dio (quando l’intelletto *pertingit usque ad ipsam essentiam primae causae* (I, II, 3, 8), quando la volontà si sazia nel possesso di Dio (I, II, 2, 8) *nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale*).

Per capire il valore dell’uomo bisogna mettersi da questo supremo angolo visuale: che l’uomo “agisca” poco nel mondo esterno non è ancora la misura del suo valore: che sia “inutile” come funzione sociale, non significa ancora nulla: per capire cosa valga bisogna gettare lo sguardo in questo purissimo atto interiore col quale la creatura delicatamente si volge verso il Creatore.

È la intensità e la purezza di questo atto, e della unione che ne consegue, il mezzo che valuta, coi valori eterni, la preziosità immarcescibile dell’uomo.

Omnis gloria eius ab intus.

IX

L’uomo ha, come tutti gli esseri, un fine; questo fine è, come per tutti gli esseri, Dio trascendente; data, però la natura spirituale che possiede, l’uomo è costruito in modo da potere immediatamente raggiungere, con le sue facoltà spirituali potenziate dalla grazia e dalla gloria, Dio; questo “raggiungimento” di Dio avviene mediante una operazione interiore, che resta nell’uomo (immanente), con la quale l’uomo, sotto l’azione della grazia, si volge liberamente a Dio per vederlo e per amarlo.

Ecco una serie di proposizioni che esprimono – come tante facce di un unico prisma – le ragioni del valore umano. Sopra di esse poggia, come su fondamenta eterne, tutto il mondo morale.

Per capire cosa è l’uomo e per sapere quale è la legge secondo la quale io devo verso di lui comportarmi non mi resta che considerare l’uomo alla luce di queste proposizioni.

Chi è e cosa vale questa creatura umana – chiunque essa sia – che mi sta accanto? Chi è? *Individua substantia rationalis naturae*: cioè un individuo portatore di un regno interiore di libertà, di intelligenza e di amore; cioè un mondo in certo senso autonomo, che si svolge dall’interno e che ha come interiore ed immediato centro di gravitazione Dio stesso.

Cosa vale? Quanto vale il suo atto interiore di libertà, di visione e di amore con cui egli “attrae” in sé Dio medesimo.

Come mi comporterò verso di lui? Come si comporta Dio verso di lui, come mi comporto io con me stesso e come vorrei che gli altri si comportassero con

me: rispettando in lui, con delicatezza e purezza, la personalità interiore di cui è portatore: rispettando, cioè, soprattutto, quelle radici di vera libertà e di vera spontaneità che mettono in moto il meccanismo espansivo della sua intelligenza e della sua volontà.

La legge morale è tutta qui: ama il prossimo tuo come te stesso; non fare agli altri quello che non vorresti che gli altri facessero a te.

A questa luce si capisce il senso profondo del messaggio liberatore dell'evangelo.

Sono spezzate tutte le "caselle" che davano, nell'antichità, valore all'uomo.

Libero o schiavo, cittadino o peregrino, barbaro o greco, giudeo o gentile: tutte distinzioni esteriori che non incidono sul vero valore dell'uomo.

Ancora: utile o inutile alle funzioni sociali; anche questa distinzione estrinseca che non incide sul vero valore dell'uomo. L'uomo vale perché è uomo; e vale nella misura in cui egli è, nella sua anima, partecipe della luce della personalità a lui derivata da Dio.

Pensate al valore di creature umane quasi prive – in apparenza – di un marcato valore sociale: la Madonna, S. Giuseppe: quale contrasto fra la valutazione estrinseca e quella vera!

X

Le conseguenze sociali di questa visione dell'uomo? Ecco: la costruzione "totalitaria" comitiana, egheliana e marxista è radicalmente errata, perché anti-umana e anticristiana.

L'uomo non vale perché esercita e nei limiti in cui esercita una funzione sociale (economica, razziale, nazionale e così via): l'uomo non vale perché incasellato in una "classe" o in uno "Stato" o in una "nazione", etc.; l'uomo vale perché è uomo; perché, cioè, ha un mondo interiore che deve svolgersi sotto il moto della sua libertà.

Quindi: non l'uomo è fatto per lo Stato, ma lo Stato è una costruzione giuridica, che ha fondamenti naturali, fatta per l'uomo.

Solo degli animali inferiori può dirsi che valgono perché esercitano funzioni utili alla specie ed alla classe cui appartengono.

L'ape vale per la funzione sociale che svolge.

L'uomo no: vale soltanto perché è uomo, perché è persona: nessuna utilità, neanche quella verso la specie, definisce il suo valore (C. g. III, 113 *sola creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum*): vale per sé, come un "tutto" (C. g. III, 112: *unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu*).

Si allentano così i vincoli sociali? Tutt'altro: si pensi quale solidità sociale vi sarebbe se ciascun uomo rispettasse nell'altro uomo il portatore di un mondo

interiore destinato alla visione di Dio! Se lo Stato si costruisse sotto la guida di questo principio personale avremmo la vera autorità e la vera libertà coesistenti armonicamente nel corpo sociale.

Ma ciò che è urgente affermare è questo: le concezioni collettiviste che riducono l'uomo a strumento e che intaccano in radice la personalità umana – violandone le fondamentali esigenze di coscienza e di libertà – sono innaturali, anti-umane ed anticristiane: esse contraddicono in radice la legge morale e violano la più radicale delle novità cristiane: la affermazione – ormai divenuta patrimonio indistruttibile dell'umanità – che l'uomo vale *propter se* avendo valore di fine.

APPELLO AI FRATELLI PIÙ RICCHI*

Fratello che leggi, ti prego di meditare con me, un momento. Suppongo che tu sia ricco e che tu sia cristiano.

Mi dirai: cosa intendo per “ricco”? Ecco: supponiamo ancora che in questi periodi di dura prova per i fratelli più poveri (l'altro giorno mi ferì il cuore questa parola che sentii uscire, un po' di nascosto, dalle labbra di una povera donnina: “essi non sanno cosa significhi avere fame; e chi non ha provato non può capire!”) la tua vita sia circondata da quella comoda agiatezza la quale fa guardare con serena fiducia il domani; che appartenga alla “classe” dei ricchi.

Ora una cosa è certa: che quella parola detta di sfuggita da quella donnina di cui ti dicevo è profondamente vera: tu non puoi assolutamente capire – e purtroppo, neppure io! – cosa significhi sentire gli stimoli della fame e le asprezze della miseria.

Si ha un bel ragionare di poveri, di fame, di miseria: l'esperienza di queste cose nella carne viva è cosa ben diversa: e nessuno può capirlo se prima non l'ha fatta.

Ebbene, fratello, io ti invito a riflettere seriamente sul valore della tua posizione e sulla responsabilità che vi è collegata. Perché la riflessione sia efficace è necessario che tu parta da un confronto: pensati in una posizione rovesciata: tu al posto di chi è privo di pane ed è privo di tutto. Quale immensa gioia se qualcuno ti tendesse amorosamente la mano in una situazione così dolorosa! Un po' di pane, un po' di latte, dieci lire per comprare qualcosa, la pigione pagata: quanti pensieri levati e quante speranze rinate nell'anima!

Lo so, è difficile fingere questa esperienza: c'è quella impossibilità di cui ti parlavo. Ebbene, facciamo una cosa: provati ad avvicinare direttamente i poveri.

Per esempio: procura di conoscere da vicino la vita che si conduce in un dormitorio pubblico; procura di andare dove consumano le minestre; cerca di accostare, verso le due del pomeriggio, la povera gente che ressa dietro la porta di

* «Bollettino di Studium», VIII (6), giugno 1942, p. 2; anche in «L'Osservatore romano», 137, 14 giugno 1942, p. 3.

qualche convento in attesa di un po' di minestra; cerca di penetrare qualcuna delle case più miserabili. È vero: l'esperienza della indigenza non è surrogabile; però questi contatti con la realtà più dura ti mostrano certi aspetti dolorosi di umanità che non possono non reagire sul tuo cuore di uomo.

Se fossimo io e tu in questa condizione? Star lì delle ore dietro quella porta, in attesa di toglierti – almeno per un momento! – gli stimoli più duri della fame.

Stracciati, sporchi, stanchi e poi giù battibecchi, risse, bestemmie! Sì, anche bestemmie. Certo non è bello non è educato, non è cristiano: ma infine è così.

E poi la sera al dormitorio trovare una lira per andarvi; difficoltà di ogni genere; e poi questa vita errabonda che non si ferma in nessuna stabilità familiare e che conosce spesso, come unico rifugio di una certa stabilità la prigione.

Dirai: ma perché questa “gente” non lavora?

Non so risponderti: ma stiamo ai fatti (perché i ragionamenti qui concludono poco): i fatti ti mostrano – e con quale imponenza! – che c'è un “materiale” umano in forte dissoluzione, che c'è una sproporzione senza proporzione fra la tua condizione e quella di questa povera gente che ha solo occhi per lagrimare e Dio solo in cui sperare (talvolta anche la fede si inlanguidisce: capirai, viene spontanea alle labbra la preghiera dolorosa: Signore perché ci hai abbandonato!)

Davanti a questa situazione disparata io potrei dirti: Tu non potresti essere così ricco se non ci fossero uomini così poveri; è come una bilancia: un piatto è giù perché l'altro è giù.

C'è quella frase durissima di S. Girolamo: *omnis dives aut iniquus est aut heres iniqui*. Ma lasciamo da parte la spinosa questione della giustizia e puntiamo sul problema della carità.

Io ti ho supposto cristiano. Che significa? Significa che scorre nella tua anima la grazia di Cristo e, quindi, la “sensibilità” – come si dice – di Cristo.

Orbene: è necessario che io ti richiami le parole decise che il Signore usa nei confronti dei ricchi? È più facile che un cammello (usiamo ancora questa traduzione anche errata) passi per la cruna di un ago che un ricco entri nel regno dei Cieli. Lasciamo da parte questo lato negativo, passiamo a quello positivo. Ascolta, fratello: non è forse essenziale per la vita cristiana un minimo di povertà e di rinuncia? Cosa è mai quell'ascetismo che, infine, è come l'aroma della vita cristiana? Significa che la povertà, la mortificazione, la purità, la rinuncia, il sacrificio, sono elementi essenziali perché nell'anima nostra permanga e fiorisca la grazia di Cristo. Nella vita “comoda” la grazia si dissecca: le manca quell'energia vivificante che solo deriva da una vigile prontezza dello spirito povero e mortificato.

C'è dell'altro: lo spirito cristiano è orientato verso i fratelli sofferenti come l'ago calamitato verso il polo, come il ferro verso la calamita. Ebbi fame e mi

deste da mangiare; ebbi sete e mi dissetaste; fui malato e mi visitaste; fui nudo e mi vestiste; fui carcerato e mi visitaste.

Ove c'è il dolore ivi vengono istintivamente a congregarsi le acque dell'amore.

Si direbbe che in questo dolore altrui si pasce, per permanere e per crescere, la grazia di Cristo nei nostri cuori. Strano? Eppure è così: il segno dell'amore si manifesta inconfondibilmente così.

Del resto: è la storia stessa dell'Incarnazione: Dio che ama che si lascia attrarre dal dolore e che si lascia attrarre dal dolore dei suoi figli; i Santi perpetuano nel mondo questa documentazione dell'amore: vanno ai poveri ed ai sofferenti come l'acqua che è nel vaso pieno si riversa necessariamente nel vaso vuoto.

E poi c'è la gioia sperimentata del dono: io sono certo, fratello, che tu hai sentito qualche volta nella vita l'immensa e misteriosa gioia che zampilla nel cuore quando si è asciugata una lagrima e si è fatto splendere in un animo un attimo di consolazione e di speranza! Amare? Ma è tutto: perché è fare rivivere ciò che era morto; è, quasi, operare una creazione.

Quante cose nuove nell'anima che ama! Come diventa semplice e fervorosa la vita interiore! Come la preghiera sgorga viva e consolatrice! Zampillano nell'anima fiumi di acqua viva.

Non si capisce nulla del Vangelo se non ci si è collocati su questo terreno; perché solo così si opera veramente come Cristo ha operato.

Perché, del resto, S. Paolo parla in termini così perentori della carità? Perché S. Giacomo e S. Giovanni hanno parole così precise su coloro che non amano? Chi non ama è nella morte. Fratello mio, perdona se ti chiedo: ma tu credi davvero alla vita eterna? Credi davvero che un giorno – forse stanotte – il Signore chiederà a me ed a te conto della nostra anima? Che strana dimenticanza se non ricordassimo con vivezza questo momento misterioso nel quale ci incontreremo davvero con Iddio. Chi oserà parlare? Parlerà, forse, la nostra ricchezza? La nostra scienza? Che stolti che siamo: parlerà solo la nostra carità; saranno le lagrime asciugate le perle che splenderanno come fari di salvezza in quell'ora decisiva.

Fratello mio, quante cose avremmo da dire su questo tema.

Ma facciamo punto per ora.

Tu mi dici: e la conclusione? Ecco. So che in tutto ci vuole prudenza ed equilibrio; ma so pure che la carità ha per sua natura la tendenza a superare ogni limite. Perché non dai, con gesto largo, a favore della chiesa più povera? La chiesa più ricca alla chiesa più povera: Cristo che abbonda e Cristo che difetta; il vaso pieno che trabocca nel vaso vuoto. Come? Ci sono le conferenze di S. Vincenzo, le parrocchie, gli ordini religiosi, il Santo Padre; per loro tramite si giunge a tutti i veri poveri. Ma non ti dico di dare i bricioli della tua mensa. No.

Vedi: specialmente in quest'ora è necessario da parte dei cristiani un gesto di carità decisa; i poveri devono vedere e sentire che noi siamo solidali con essi: sofferenti, almeno in parte, della loro medesima sofferenza.

Pensa, fratello, quale valore prezioso avrebbe un gesto di ampio respiro che mostrasse a tutta l'umanità la capacità creativa della carità di Cristo. Bisogna dare, dare largamente, così che al dono fatto agli indigenti corrisponda un sensibile sacrificio di chi può donare.

Resti stupito di questa proposta? Eppure questi gesti regali d'amore possono bene avere un senso se crediamo davvero al regalo che Cristo ci ha fatto facendosi uomo e morendo sulla Croce per noi.

Lo so: tu mi dici tante cose a tua discolpa: la vita che si fa sì cara, l'incertezza di ciascuno, e così via. Ma io ti osservo: c'è margine ancora, largo margine per servire *direttamente* Cristo; e pel domani la Sua Provvidenza di cui oggi sei strumento ad altrui. Ti ho detto che ti suppongo cristiano. Perdona, fratello, questo appello: tu senti che sgorga da una esigenza vera e da una urgenza significativa; i tempi sono maturi.

Uniamoci, ricchi e poveri, come i primi cristiani: mettiamo in comune ciò che possiamo mettere in comune; ci vuole fede grande e più grande amore. Chissà: un gesto simile potrebbe attirare le benedizioni del Cielo su questa umanità martoriata. Avanti, con energia amorosa; aprire le casseforti e donare a larghe mani, come ai tempi dei primi cristiani e a quelli di S. Francesco.

Credi, fratello, la vita ha valore solo se si è capaci di questi gesti audaci; sono essi a dare garanzia di salvezza all'anima e respiro di amore al mondo. La Madonna è con noi, con noi San Giuseppe; con noi tutta la Chiesa trionfante; non resta che cominciare! Ma permetti che ti ripeta: non un'offerta che tutt'al più ti priva un giorno di un piacere, seppure te ne accorgi. Ma un vaso di prezioso alabastro con prezioso unguento spezzato senza rimpianto ai piedi di Cristo!

Domani, chissà, potrebbe apparire provvidenziale avere fatto in tempo questo amoroso "spreco": certo esso non resterebbe senza eco nella città terrena e, più, nella città celeste.

GRAZIE A FERRUCCIO LANTINI*

Il tema è appassionante: c'è nella struttura attuale della città umana, come conquista già compiuta o come conquista da fare, una rifrazione profonda dell'evangelo?

La domanda palesa nei suoi stessi termini tutta la vastità del dramma che essa involge: perché si tratta di scorgere sotto le strutture che rovinano della città attuale le prime linee di una struttura nuova che porta, nonostante tutto, il contrassegno definitorio della architettura cristiana: quello della fraternità.

Certo: impostare tutto l'edificio sociologico sopra questa base, come Ferruccio Lantini ha fatto, sembra in questi tempi duri di divisione e di guerra, un vero paradosso: e tuttavia bisogna avere il coraggio di andare al fondo delle cose per ricercare l'unica legge destinata a comporre in esse un ordine duraturo.

Una sociologia – cioè una scienza, una intrinseca e inviolabile legislazione dell'ordine umano – c'è. Si potrebbe ripetere l'adagio tomista: *omnia quae sunt a Deo ordinata sunt*.

Ma “quale” ordine? Quale sociologia?

È qui il problema. Tralasciamo gli antichi: veniamo ai moderni. Il dramma attuale dell'umanità ha due radici che si richiamano a due sociologie che si sono reciprocamente suscitate nel corso di questi ultimi duecento anni.

C'è una sociologia cosiddetta liberista; una concezione disgregante dell'ordine sociale: la libertà dell'uomo come violento disincaglio da ogni legge di solidarietà e di amore. Vi si contrappone una sociologia cosiddetta collettivista; che da Comte, passa, in certo modo, per Hegel e si precisa in Marx: l'opprimente incasellamento di ogni originalità individuale entro le strutture oppressive e arbitrariamente finalizzate dello stato, della razza, della classe.

* «La Festa», XXI (35-36), 6 settembre 1942, p. 297, in occasione del 3° Corso di Studi Cristiani, Assisi, 23-29 agosto 1942.

Lì la libertà è tutto, qui è nulla; lì solo l'individuo, qui solo la collettività; lì l'iniziativa senza freno, qui la soppressione di ogni iniziativa. Che fare? Cosa scegliere?

C'è in radice un errore: è evidente. Esso concerne la valutazione totale dell'uomo. Il dramma sta nella "naturalizzazione" dell'uomo: nell'aver considerato l'uomo come disincagliato dal trascendente che lo condiziona e lo finalizza: nell'averlo staccato da Dio. L'una e l'altra una sociologia senza Dio, quindi errata; come una casa senza fondamento. La soluzione del problema sta nel rifare questo ancoraggio e nel ricostruire l'ordine umano in stretta dipendenza da quello divino.

Dio e l'uomo: Dio e la famiglia; Dio e lo stato; Dio e le corporazioni professionali; Dio e la comunità degli Stati. Così si intravede un "ordine nuovo". La sua base? Evidentemente l'unica legge costitutiva dell'ordine umano: quella della fraternità di Cristo rivelata e fondata. È questo un ordine senza documentazioni nel passato e senza riferimenti ai drammi del presente?

Bisogna avere l'intelletto chiuso per non fermarsi ricchi di meraviglia sull'ordine corporativo che fiorì nella vita comunale italiana nel medio evo.

Una "corporazione" di fratelli che pur comportando le dovute gerarchie fa di tutti i suoi membri gli artefici di un'opera creativa.

L'economia investita irradia dal soffio vitale dell'evangelo: ogni uomo, anche nella scala sociale più bassa, è una persona con le conseguenze che da questo valore derivano. E per il presente? Certo, le strutture oppressive della città cosiddetta "capitalista" risollevarono gigantesco il problema del "numero": l'immenso numero delle moltitudini salariate.

La critica coglie nel bersaglio quando pone il problema ben più in alto della quantità del salario: c'è un problema di dignità, di valore, prima che un problema di danaro. L'operaio è un uomo: e questa definizione – dacché Cristo ha svelato il valore dell'uomo – è una forza gigantesca di rinnovamento posto nella struttura della società.

Che faremo? Faremo appello alla sociologia collettivista per risolvere un problema che esiste e che ha oggi una drammatica urgenza? Torneremo ad una sociologia senza Dio e senza uomo – questo è lo strano! – per schiacciare l'uomo nella macchina dello Stato, della razza, della classe? La risposta è negativa.

La chiave di volta del problema è una sola: tornare, aggiornata ed irrobustita dall'esperienza, alla sociologia che ha Cristo per fondamento: una sociologia della "fraternità": che dia ai problemi del numero la soluzione che comporta la visione di fratello sul volto di ogni creatura.

Ecco le cose belle, appassionate, drammatiche che Ferruccio Lantini ha detto: la nostra gratitudine è quella che il Signore gli manifesta pel nostro tramite.

La direzione di marcia è indicata: la città umana di domani non può essere che una città cristiana.

ATTORNO ALLE SORGENTI DELL'APOSTASIA MODERNA. RESPONSABILITÀ E DOVERI*

Vediamo: cerchiamo di ragionare un po' intorno a quella che è stata chiamata l'apostasia del "mondo umano" dall'Evangelo.

Quali ne sono le proporzioni? C'è, per ciascuno di noi, una responsabilità da riconoscere ed un impegno da assumere?

Cominciamo dalle proporzioni: bisogna avere gli occhi chiusi per non accorgersi della loro vastità quasi incommensurabile.

Per rendersene conto bisogna pensare alla vocazione "totalitaria" dell'Evangelo ed alle attuazioni tendenzialmente integrali che di essa si fecero nei periodi aurei della cristianità.

Quale settore dell'attività umana può, infatti, essere sottratto all'azione rigeneratrice della grazia? C'è qualcosa nell'uomo che possa restare "separato" da quest'opera di rinascita?

Vediamo: forse l'attività teoretica? Basta pensare all'immensa opera di costruzione teologica e metafisica con la quale i Padri e i Dottori posero i fondamenti eterni dell'edificio della speculazione umana: la legge e la finalità del pensiero furono precisate per sempre; il pensiero tende a Dio e si finalizza nell'ancoraggio in Dio.

Le elaborazioni dei padri e dei Dottori – da Origene, S. Clemente, Alessandro, S. Agostino, S. Tommaso, S. Bonaventura, ecc. – e le università medievali sono la testimonianza di questa vocazione dell'Evangelo alla fermentazione integrale del pensiero umano.

Forse l'attività artistica? Si pensi alle cattedrali medioevali, gigantesche costruzioni nelle quali si esprimeva la fede e l'opera di ogni città cristiana; si pensi alla schiera di architetti, di pittori, di scultori, di artigiani, di poeti, di scrit-

* «L'Osservatore romano», 213, 13 settembre 1942, p. 1; riprodotto in *La nostra vocazione sociale*, AVE, Roma 1945, pp. 21-25.

tori fiorita in Italia ed altrove fra il mille ed il millequattrocento: altrettanti documenti della vocazione dell'Evangelo alla fermentazione integrale dell'attività umana. Forse l'attività politica? Certo, non si può dire che il paradiso terrestre si sia ricomposto nella città medioevale: ma si può, con questo, negare che una profonda orientazione cristiana fosse assente dalle strutture giuridiche, economiche e politiche della città medioevale? Si pensi alle libertà comunali, alle strutture costituzionali dei comuni, alle corporazioni di arti e mestieri nelle quali si esprimeva il principio della collaborazione solidale, fra padroni ed artigiani, all'ordinamento giuridico fondato sopra le basi cristianizzate del diritto romano: in una parola può dirsi che la totalità del *bonum commune* aveva come suo pernio e come suo polo l'idea di una fraternità cristiana avente una struttura ben definita con le sue gerarchie e ben unificata con l'unità di fede, di dottrina, di disciplina. Tutto l'ordine umano – nella integralità delle sue manifestazioni – costituiva quasi una Summa teologica: si svolgeva intorno a Dio e a Cristo e portava – o almeno cercava di portare – la luce che partiva da questo centro sino nelle più lontane zone periferiche: nessuna attività che non portasse in sé, esplicitamente od implicitamente, il lievito fermentatore dell'Evangelo.

La stessa attività negativa – quella del disordine e del peccato – riverberava, per contrasto, la luce di Dio: la teocentricità del pensiero e dell'azione non poteva essere più totale e più visibile. Corona di quest'ordine quella *Res publica christianorum* che faceva di tuttata la cristianità, attorno al Pontefice romano – *totus orbis est quasi una res publica* diceva De Victoria – un unico ordinamento di nazioni e di popoli. Una domanda si impone: perché il cristianesimo medioevale, nonostante le immancabili deficienze umane, era riuscito a concretare nel mondo la vocazione totalitaria dell'Evangelo? In che modo, con quali forze e con quali accorgimenti, per dire così, tattici era pervenuto sino alla conquista integrale della città umana?

A parte le forze soprannaturali della grazia che in questo tema sono sempre presupposte come le prime e le preminenti, ciò che specialmente colpisce a chi medita intorno all'opera vasta ed audace compiuta dalla cristianità medievale è l'orientazione squisitamente "politica" che ebbe "l'offensiva" apostolica di conquista compiuta da uomini d'incomparabile grandezza: veri architetti della città di Dio sopra la terra!

Il disegno ben preciso: la conquista individuale è incompiuta se non è integrata e coronata da quella collettiva: l'apostolato non può, perciò, fermarsi alla conversione dei singoli: esso ha la sua naturale ed essenziale espansione nella conversione della città: se la città non è cristianamente costruita, l'opera di conversione individuale è tronca e può rapidamente decadere. L'occhio dell'apostolo è, quindi, con un'azione contemporanea ed inscindibile, rivolto alle parti ed al tutto; la vocazione dell'Evangelo è "ambiziosa": ha per destinazione la conversione delle genti: di stirpi intiere, nella loro totalità, in quanto membri dell'unica ed organica totalità umana. Questa essenziale orientazione "politica"

è ritratta magistralmente dal massimo pensatore di quel periodo (e non solo di quel periodo!) da San Tommaso: la “politica” è principalissima ed architettura rispetto a tutte le altre scienze pratiche e morali: essa convoglia verso il fine ultimo dell’uomo tutte le attività: *in essa soltanto si integra il bene individuale*; è grave errore non tenere conto di questo primato del “politico” su tutta la rimanente attività: l’unica cosa che sovrasta la politica è l’attività interiore di contemplazione e di amore [cfr. Eth. I, 2: la politica è *principalissima et maxime architectonica*; Pol. I, 1 ... *neesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorum et architectonicam omnium aliorum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis*; Eth. VI, 7].

Questo che San Tommaso pensava era ben presente nell’intelligenza e nel cuore dei grandi costruttori della città di Dio sopra la terra: si pensi, per non citare che i massimi, da Gregorio VII, ad Alessandro III e ad Innocenzo III. Solo gli operai dell’Evangelo possono costruire con sapienza la città umana; e perché questa costruzione sapiente avvenga, perché, cioè, la città umana predisponga i suoi membri all’accesso alla città celeste [Eth. I, 2 *ad politica pertinet considerare finem ultimum humanae vitae, tamquam ad principalissimum*] è necessario che tutti i problemi politici – economici, costituzionali, didattici ecc. – siano impostati e risolti alla luce dell’Evangelo: ma perché ciò abbia luogo bisogna gerarchizzare i valori politici: era nella scala gerarchica dei valori politici il valore massimo – la istanza suprema – è costituito dalla potestà di magistero e di giurisdizione che è essenziale prerogativa del Vicario di Cristo.

La gigantesca lotta delle investiture e la drammatica vicenda dei contrasti fra Papato e Impero, non si capiscono se non a questa luce: la conquista apostolica esige ed esige, per essere integrale e per essere duratura, che venga investita in radice l’attività politica ed il *bonum comune* che ne deriva: perché solo nell’ambiente che offre una città cristiana può normalmente la fede fiorire in vaste opere di salute [Eth. VI, 7 *bonum uniuscuiusque singularis personae non potest esse sine recta dispensatione civitatis, sicut nec bonum partis potest esse sino bona potius*].

Non per nulla questa apostolica sensibilità della Chiesa ai problemi massimi della politica si esprime graniticamente in una definizione di fede: la bolla *unam sanctam* – che meriterebbe da parte nostra una attenzione più vitale! – scolpisce con termini lapidari questa verità: *Porro subesse Romano Pontifice omne humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus esse de necessitate salutis*.

Questa espressione storica massima del cristianesimo ci serve di paradigma, per affrontare nel prossimo numero il problema dell’apostasia del mondo contemporaneo.

ATTORNO ALLE SORGENTI DELL'APOSTASIA MODERNA. IL POSTO DI CIASCUNO*

In netto contrasto con l'espressione storica dell'Unam Sanctam di Bonifacio VIII, nella quale, conformemente alla vocazione totalitaria dell'Evangelo, tutti i settori dell'attività umana erano, attraverso l'attività coordinatrice della politica, "agganciati" a Cristo, il mondo contemporaneo offre una visione di "sganciamento" che potrebbe quasi dirsi totale. "Sganciata" l'attività pratica massima, quella politica, con tutti i problemi gravi che essa implica (si pensi, per non citarne che due, ai problemi vitali delle masse operaie e a quelli, altrettanto vitali, dell'ordine internazionale); "sganciata" tanta parte dell'attività teoretica, artistica, e così via.

Dove è, a volere davvero essere sinceri con se stessi, quella centralità di Cristo che faceva della Chiesa, nel medioevo, lo sfondo unico sul quale si disegnava e si svolgeva l'intera attività umana?

Le ragioni di questo immenso distacco? La domanda ha un ambito troppo vasto per potere essere affrontata: l'umanesimo naturalista, la riforma, la progressiva corruzione della meditazione metafisica, il distacco dalla meditazione teologica, il moto di emancipazione delle nazioni, i motivi della rivoluzione francese, l'impostazione dei vasti problemi del lavoro; insomma una quantità di avvenimenti che hanno contribuito, ciascuno per proprio conto, a spezzare quella piramide di valori che aveva dato al medioevo una struttura unitaria cristiana.

Si pensi alla scala delle strutture politiche ed all'apice di essa costituita dal Papato: quale crollo mentre viene formandosi l'evo moderno!

Perché i cristiani non riuscirono a mettere un argine a questa progressiva rovina?

Intendiamo: non si vuole con questo negare che tutto l'evo moderno, nonostante la sua, almeno estrinseca, apostasia da Cristo non sia esso stesso, nelle sue direzioni essenziali, un frutto maturato sul tronco dell'Evangelo: la storia,

* «L'Osservatore romano», 214, 14-15 settembre 1942, p. 1; riprodotto in *La nostra vocazione sociale*, AVE, Roma 1945, pp. 25-32.

si voglia e non si voglia, non può più essere che una fermentazione crescente del lievito d'amore inserito da Cristo, e per sempre, nel cuore dell'uomo e nelle strutture del mondo! Per quanto vaste e violente siano le reazioni del "nemico", il fronte dell'Evangelo avanza sicuro anche se lento: *si pensi alla stessa rivoluzione francese ed ai vasti movimenti operai del nostro tempo: cosa si porta a maturazione, infine, anche attraverso sanguinose deviazioni, se non un frutto che ha le sue radici nel valore cristiano dell'uomo.*

Tutto questo, però, non può farci chiudere gli occhi alla realtà: la Chiesa visibile ha un valore essenziale per la penetrazione del Vangelo nelle coscienze e nel mondo: ebbene, il tema delle nostre considerazioni concerne appunto lo sganciamento, di proporzioni vaste, del mondo contemporaneo da essa.

Chissà! Forse – il dubbio è lecito – l'azione apostolica dei cristiani fu, durante tutto questo periodo, un'opera orientata essenzialmente verso la difesa strenua dei valori tecnicamente religiosi: la riforma impose la difensiva sui fortilizi del dogma.

A poco a poco questa attitudine di difesa sugli spalti estremi delle verità di fede ingenerò nelle anime un senso di svalutazione per i problemi del "mondo": problemi del pensiero, dell'economia, del diritto, della politica, della pace e della guerra, tutto questo vasto tessuto di cose umane ebbe via via un posto sempre meno rilevante – riverberi della concezione pessimista propria della riforma? – nella meditazione e nell'azione apostolica dei cristiani.

Meriterebbe fare sotto questo aspetto, un confronto approfondito fra i santi del medioevo (si pensi a S. Domenico, S. Francesco, S. Tommaso d'Aquino, S. Tommaso di Cant, e giù fino a S. Antonino da Firenze, a S. Bernardino da Siena e allo stesso Savonarola) e i santi della Controriforma: non si potrebbe, forse, disconoscere che la sensibilità politica, massima dei primi, prende accentuazioni sempre più sbiadite nei secondi.

Eppure non resta meno vera l'esigenza politica quale esigenza essenziale per una radicale evangelizzazione del mondo: questa verità chiaramente intuì dai grandi pontefici del medio evo e rispondente alla stessa struttura ontologica dell'uomo – *l'uomo singolo si integra nel corpo sociale; la conversione totale dell'uomo singolo esige la conversione del corpo sociale* – rimane sempre un perno immancabile nell'apostolato cristiano.

Ma la Controriforma è, ormai, si può ben dire, passata: la divina solidità della Chiesa, nella sua triplice podestà di ordine, di magistero e di giurisdizione, emerge ancora più luminosa e potente dopo le ramene della riforma.

L'azione apostolica dei cristiani può, senza tema di dispersioni, riprendere la sua energica attenzione verso tutti i problemi dell'uomo.

Torniamo a ripetere: è davvero possibile una totale trasformazione dell'uomo – quale la grazia esige: *nova sint omnia* – se l'apostolato si limita ai dati essenziali della fede (al lievito!) dimenticando la realtà così dura nella quale questi dati devono essere inseriti (la massa cui il lievito è destinato? Può l'apostola-

to, sotto pena di essere monco ed inefficace, disincagliarsi da quella attività politica che è per definizione e che è diventata – per speciali circostanze storiche – l’attività in certo modo massima dell’uomo?

E qui calza una considerazione che è, ci pare, di una significazione molto grande.

La sociologia contemporanea – si pensi a Comte, ad Hegel e a Marx – ha come divisa il principio: “politica sovra tutto”.

La politica – cioè l’azione direttiva della vita umana, singola e collettiva – che viene svolta dallo Stato, dalla stirpe o dalla classe, non lascia nessun punto “separato” nell’uomo: lo investe totalmente, nella integrità, cioè dei suoi problemi spirituali e materiali, individuali e collettivi.

Sbaglia? No: a suo modo essa indovina; capisce che l’azione politica è lo strumento più efficace di qualsiasi conquista: intuisce – e non certo, spesso, nel bene! – quello che intuì l’antichità pagana – si pensi ad Aristotele, alla *polis* greca ed alla *civitas* romana – e quello che intuì la Chiesa nascente (S. Paolo mira alla corte di Cesare; S. Silvestro piega a Cristo gli stendardi di Costantino!) e la Chiesa dell’evo medio (Gregorio VII, Innocenzo III). Intuisce che la formazione dell’uomo, per essere ben costruita, esige una adeguata ambientazione sociale: è la tesi, non certo priva di valore, che vengono sviluppando gli stati a struttura collettivista.

E noi cristiani? Dimenticheremo noi cristiani di oggi questa verità essenziale che fu fondamento dell’azione apostolica dei cristiani di ieri? Possiamo davvero avere difficoltà a comprendere che la formazione cristiana dell’uomo, per stabilirsi solidamente, esige una vasta ambientazione sociale tutta permeata di evangelo? Del resto: quale è il significato degli ultimi Pontefici (Pio IX, Leone XIII, Benedetto XV, Pio XI e Pio XII) invito pressante a rifare la saldatura; la città umana, sganciata da Cristo. Invoca, coi suoi stessi tragici eventi, una energica “politica di intervento” da parte dei cristiani più consapevoli della loro vocazione apostolica: vi sono problemi di gigantesche proporzioni che attendono questo apporto di forze finalmente passate dalla posizione alquanto invecchiata di “difesa” a quella aridamente apostolica di “conquista”: i problemi vastissimi ed immediati del lavoro (niente paura quando si tratta di derivare dalla personalità umana e cristiana dell’operato le conseguenze di cui essa è feconda: non si mediterà mai abbastanza la *Rerum Novarum* e il radiomessaggio del 1944: quelli non meno vasti ed immediati che gli eventi in corso vanno preparando sul piano interno ed internazionale dei popoli: Sensibilità nuovissima? No: basta far qualche nome: Leone Harmel in Francia; Ketteler in Germania; Toniolo in Italia e così via).

Ora la domanda iniziale chiarisce la sua portata: c’è, per ciascuno di noi, una responsabilità da riconoscere ed un impegno da assumere? Quale è l’apporto effettivo di forze che ciascuno di noi – si badi bene, ciascuno di noi cristiani, non la Chiesa come tale! – ha recato e reca alla costruzione cristiana del-

la città che abita? Abbiamo veramente compreso che la “perfezione” individuale non disimpegna da quella collettiva? Che la vocazione cristiana è un carico, dolce perché cristiano, che comanda di spendersi senza risparmio per gli altri?

Problemi umani: problemi cristiani: *homo sum nihil humani a me alienum puto*; niente esonero, per nessuno.

Solo così potremo sperare nella rinascita di una cristianità nuova: d’una cristianità che se non potrà non essere diversa nelle sue strutture estrinseche da quella medioevale – ogni tempo ha il suo ideale storico, dice Maritain, e un ideale storico vissuto nel passato non è più riproponibile nel futuro – costituirà, come quella medioevale e più di quella medievale, una rifrazione ampia della città celeste nelle strutture interne della città terrena.

LA CHIESA*

La Chiesa; ma «dov'è» la Chiesa in questo universale cataclisma che ha messo il mondo nel lutto e nella rovina? Per l'occhio disattento la Chiesa è «assente» dal vivo di questo dramma che sconvolge i singoli e le nazioni.

«Non c'è»: ecco la risposta dell'uomo superficiale; dove sono, infatti, i suoi eserciti? Quali sono i suoi fronti? Come si determinano e si differenziano nel giuoco serrato degli interessi, i suoi interessi?

Sì, si sa; ogni tanto qualche alto messaggio; qualche parola incitatrice; ma si tratta di voci senza durevole eco; di indicazioni astratte; ci vuol altro – si dice – in questa trama complessa di avvenimenti mossa da motivi «storicamente» determinati.

La Chiesa è «assente»; o, anzi, addirittura non c'è.

Ricorda il linguaggio dell'Innominato: Dio, ma dov'è questo Dio? Abituato a concentrare il suo sguardo solo sugli interessi visibili e cattivi della sua giornata – i bravi, le piraterie, le violenze, i pranzi e così via – egli non poteva capire che esistessero anche di là da questi «interessi» altri interessi più veri; che vi fosse un mondo dell'anima, delle strutture ideali di purità e di bontà e, sopra questo medesimo piano di luce spirituale, Dio stesso che ora parlava al suo cuore nella morsa del dolore e dell'angoscia.

Non si vede; dunque non c'è.

È, del resto, la storia di tutte le anime disattente anche se non aggravate di colpe eguali a quelle che pesavano sull'anima dell'Innominato: Dio dov'è? Dove sono le «notazioni» della sua presenza nella mia vita quotidiana? Cosa c'entra Dio e la politica? Dio e la tecnica? Dio e gli affari? Anche se c'è, l'incidenza della sua esistenza sulla mia vita e sulla trama dei fatti umani è riservata a dopo la morte: la zona del temporale è «fuori» dai suoi interessi divini; in questa zona del tempo non c'è posto che per gli interessi e gli avvenimenti dell'uomo.

* «Ecclesia», 1942, pp. 20-27.

Da ciò una ineluttabile conseguenza: i problemi umani, i vasti e tragici problemi umani, vanno risolti esclusivamente con gli elementi che offrono la logica dell'uomo e l'azione dell'uomo: la loro soluzione è il frutto di una prevalenza di interessi; il frutto di un equilibrio raggiunto dall'esterno; col peso della forza o con quello dell'economia.

Non ci si muove dal piano del «fisico», e non si sospetta neppure che possano essere, invece, decisivi per ogni soluzione gli elementi ricavati dal piano superiore del «metafisico» e del divino.

Ma vediamo; cerchiamo di scavare sotto la superficie di questo mondo visibile e sotto la trama visibile degli avvenimenti umani; forse ci incontreremo con realtà preziose, nell'azione delle quali e nella presenza attiva delle quali, sta la chiave di volta di tutti gli avvenimenti dell'uomo.

Vediamo. Supponiamo che sia vera – come lo è! – la vocazione dell'uomo alla unione con Dio; supponiamo che non sia un sogno, ma una preziosa e divina realtà la presenza di Dio nell'anima santificata dalla grazia. Tutto ciò avviene già nel tempo, anche se destinato a consumarsi nell'eternità. Ebbene, non vi pare allora che la trama della vita individuale, anche se fatta di interessi e di avvenimenti temporali e visibili, sia tutta svolta in funzione di questo centro vitale e divino che ha posto nelle radici più pure dell'anima? Non è, allora, addirittura rovesciata la prospettiva di pocanzi? «*Deus est in omni operante*»; non è, allora, l'eterno l'elemento che decide della storia individuale descritta, nel tempo? Non sono, allora, gli elementi «metafisici» e divini quelli che influenzano decisamente e che unicamente decifrano la trama degli avvenimenti dell'uomo? La storia dei singoli non ha senso se non è vista da questo angolo visuale di Dio: il centro unificatore è qui; la forza propulsiva dalla quale muovono tutti i fatti dell'uomo è questa forza misteriosa che ha i suoi poli nella destinazione ultima di salvezza o di perdizione dell'uomo.

Approfondiamo l'indagine: passiamo dal piano della vita individuale a quella della vita collettiva: è su questo piano che si pone con più visibilità, per dir così, il problema della Chiesa e della sua efficacia costruttiva e pacificante nel mondo delle nazioni.

Anche qui il punto di vista è duplice: fisico e metafisico.

Prima di tutto, il piano del visibile; piano di contrasti, piano di interessi contingenti; piano del politico: qui si parla di equilibri esterni raggiunti o da raggiungere; di grandi correnti economiche da contenere; di movimenti di stirpi da dilatare o da contrastare; di cicli imperiali che si chiudono o che si aprono; c'è tutta una circolazione di motivi terreni i più disparati che sovente, come tossine, circolano dall'un capo all'altro del corpo sociale, provocando in esso la malattia e la febbre.

Nessuno può negare la realtà di questi motivi ora buoni ed ora peccaminosi, di queste correnti e controcorrenti che solcano il mare della vita sociale e che determinano rotture gravi e gravi scricchiolamenti nel «mondo delle nazioni».

Ma l'occhio dell'indagatore che si ferma a queste reazioni visibili del sistema nervoso sociale crede davvero di cogliere in radice le ragioni ultime dalle qua-

li zampillano, come da fonte prima, queste ciclopiche reazioni del corpo sociale umano? La risposta non può essere che negativa: la trama degli eventi storici non è tessuta da nessuno dei motivi sopra indicati; ciò che fermenta la vasta massa del sociale è ben altro; è un lievito inserito nel tempo e che non è di ordine temporale; inserito nella storia e che non è di ordine storico; un lievito che opera senza soste, che vince nonostante tutti gli ostacoli, che trascina ineluttabilmente verso le sue mete gli avvenimenti che l'uomo ha liberamente provocati e di cui egli è totalmente responsabile. S. Agostino lo vide: Colui che non ha lasciato fuori della sua provvidenza neanche una foglia di albero «in alcun modo si può credere che abbia lasciato fuori delle leggi della sua Provvidenza i regni degli uomini e le loro signorie» [«De civ. Dei», V, 11].

Per intendere il movimento del piano «fisico» della storia, bisogna salire sul piano «metafisico» e da questo su quello divino.

Allora sotto la trama caotica e distruttiva dei fatti umani appare un disegno ideale disteso nei secoli e destinato a rifrangere nel tempo le linee immobili e salvatrici del regno eterno.

A questa luce si capisce il contenuto storico della parabola dei vignaioli ribelli [S. Matteo, 27, 26 sgg.]: in questo regno che vien tolto e che viene destinato ad altri che renderanno frutto c'è la ragione ultima della «dialettica» storica; la storia ha il suo centro di gravitazione in un elemento metastorico; cioè, in quella pietra angolare sulla quale soltanto l'edificio storico risulta solidamente e unitariamente costruito.

Su quella medesima pietra angolare che rigettata produce commovimenti ciclopici che fanno scuotere dall'un capo all'altro la totalità del corpo sociale umano.

S. Agostino se ne accorse quando sotto la commozione che gli provocava l'invasione dei Goti guardò, meditando, i secoli umani e scoprì sotto le linee sanguinanti del dramma storico il pellegrinaggio doloroso, ma vincitore, della Città di Dio sopra la terra.

«Saecula aptata esse verbo Dei».

Bisogna mettersi dall'angolo visuale di Cristo per capire il tessuto profondo dei fatti storici.

Egli stesso ci offre questo principio ermeneutico quando interpreta ai discepoli di Emmaus [S. Luca, 24, 27] le Scritture che parlano di Lui: mostra loro la convergenza dei secoli verso un punto nel quale consiste la crisi e la salvezza del mondo. Il centro unificatore è qui; qui la forza propulsiva dalla quale, in ultima analisi, muovono tutti i fatti storici: dice Cantù [VII, 11] che «l'attuazione del Vangelo, come i Padri della Chiesa acclamarono, è lo scopo per cui la Provvidenza governa le cose del mondo».

Torniamo al problema iniziale: dov'è la Chiesa in questo universale cataclisma che ha messo il mondo nel lutto e nella rovina? È un'assente, si dice.

Un'assente? Eppure può dirsi senza tema di errare che la sola veramente «presente» in questo ciclopico dramma è proprio Lei.

Per capire ciò, bisogna avere davanti a sé tutta l'ampia prospettiva dei secoli passati e, in certo modo, quella dei secoli futuri.

Ciò che disegna i contorni fondamentali di queste prospettive è l'esigenza di Cristo ormai definitivamente inserita nelle strutture sociali dell'uomo.

La Chiesa di Cristo va edificata sino nelle sue ultime strutture destinate a completarla per sempre.

Ecco il postulato storico fondamentale; ecco il problema affidato alla libera, ma necessaria soluzione dell'uomo. La «*res publica christianorum*» va costruita se ancora non lo è; va ricostruita, se è stata spezzata; va completata, se è ancora incompleta.

Il voto di Cristo «*ut unum sint*» non può restare inadempito: è, invece, una legge storica ineluttabile.

Gratry lo dice: la Chiesa Cattolica è il limite ideale verso il quale è sospinta la vicenda totale dei fatti umani.

Ma resta la domanda angosciata: perché tante rovine e tanto pianto? Qui si inserisce la domanda: cosa ha fatto e cosa fa la Chiesa per la pace? Viene spontanea alla mente la scena di Gesù che guarda Gerusalemme e piange su di essa [S. Luca, 19, 41 segg.]: ne vede prossimi la rovina ed il lutto ed esclama con voce venata di dolore e di pianto: «Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi coloro che ti sono mandati, quante volte io pure volli adunare i tuoi figlioli come la gallina raduna i pulcini sotto l'ali e tu non hai voluto: ecco, la vostra casa vi sarà lasciata deserta [S. Matteo, 23, 37 sgg.]; ... oh se conoscessi anche tu e proprio in questo giorno quel che giova alla tua pace! Invece ora sono cose rimaste nascoste ai tuoi occhi. Poiché verranno per te giorni, nei quali i tuoi nemici ti faranno attorno delle trincee, ti circonderanno e ti stringeranno d'assedio da ogni parte e distruggeranno te e i tuoi figliuoli che sono in te, e non lasceranno in te pietra su pietra, perché non hai riconosciuto il momento nel quale sei stata visitata: [S. Luca, 19, 41 sgg.].

Cosa aveva fatto Gesù per la pace? L'aveva portata dal Cielo per inserirla, come fermento di amore divino, nel cuore dell'uomo e nella città dell'uomo; l'aveva predicata per tre anni rivelando agli uomini il mistero dolce della Paternità di Dio e della fraternità umana; l'aveva donata alle anime che egli aveva accostate e che aveva fatte risorgere dalla colpa e dalla morte; voleva donarla a tutta Gerusalemme e a tutte le genti.

Ma cosa fare quando le tenebre non vogliono accogliere la luce? «*et tenebrae eam non comprehenderunt*» [S. Giovanni, 1, 5].

Eppure questa luce va accolta; questa pace va accettata; questa vocazione e questa visita di Dio devono essere ricevute: è una legge che non si può infrangere!

Il Regno del Padre deve avere il suo trionfo anche in terra: «*adveniat Regnum Tuum sicut in coelo et in terra*» [S. Matteo, 6, 10]. La visita di Dio non accolta sarà la rovina di coloro che non l'accolgono; la pietra angolare rigettata sarà la pietra che spezzerà coloro che la rigettano.

Il mistero «metafisico» delle guerre? La ragione ultima di questi solchi di dolore e di lagrime? Bisogna avere il coraggio di guardare fino in fondo nella gigantesca visione storica di Cristo: c'è per gli individui e per i popoli un punto drammatico di «crisi»: è la visita di Cristo; è visita di salvezza o di sconvolgimento; perché nel tempo si inserisce l'eterno; nell'umano il divino; e questa inserzione provoca, necessariamente una sproporzione gigantesca: o con Cristo in Dio, o senza Cristo, contro Dio.

Cosa ha fatto e cosa fa la Chiesa per la pace? Quello che ha fatto Cristo e col metodo medesimo con cui l'ha fatto Cristo.

Ha detto agli uomini – individui e popoli – non lasciate che passi invano il momento in cui Cristo vi visita; ha cercato di unire attorno a sé, come fa la madre coi figli, le nazioni tutte (si pensi all'opera materna e prudente svolta coi concordati); per ogni errore rinascente ha avuto parole di fermezza mostrandone la pericolosità e la gravità (si pensi a quanto è stato scritto nelle encicliche recenti sulla dignità della persona umana, sui diritti dell'uomo, della famiglia, dello Stato; si pensi a quanto è stato scritto e operato contro le dottrine orgogliose ed egoiste che portano divisione nell'unità della famiglia umana; si pensi alla voce paterna che indica ai più abbienti la necessità di provvedere ad una più equa distribuzione della ricchezza, e così via).

Ha parlato, come Cristo ha parlato, per donare a tutti la pace che consola e che ravviva. E poi? E poi ha pianto come Gesù su Gerusalemme che non ascoltava la sua voce e che, perciò, si avviava a sicura rovina.

Ed ora? Ora l'Oceano è scomposto nel tragico movimento dei suoi flutti: ora le dighe sono rotte e nessuna forza di uomo può più contenere le acque che da ogni parte si riversano sulla città dell'uomo.

C'è una speranza? È possibile intravedere una luce in tanta tenebra?

Anche a questo proposito bisogna avere il coraggio di guardare sino in fondo nella trama della storia: bisogna arrivare sino a quell'ultimo elemento «metafisico» nel quale la ragione della storia è contenuta.

Bisogna avere la forza di dire con S. Pietro: «*Domine, salva nos, perimus!*»

Ci vuole un riconoscimento esplicito, individuale e collettivo, della universale regalità di Cristo: bisogna rifare come Firenze fece per ispirazione del Savonarola: consacrarsi «*Christo Regi*».

Uscire fuori dal nostro piccolo e povero «rispetto umano» e con tutta la nostra forza individuale e collettiva affermare con nettezza di parola che noi vogliamo che Cristo regni su di noi!

La civiltà europea, generata dalla accettazione di Cristo, non può salvarsi e rinascere se non da una nuova e più vigorosa accettazione di Cristo.

Accettazione pubblica, di vastissime proporzioni! Così solo, i flutti di questo tragico oceano saranno composti e sul mondo riconsacrato a Cristo tornerà a spuntare la pace che consola e che affratella.

Ero nella tribuna del corpo diplomatico: come ci fossi capitato lo sa solo la Provvidenza! Da un angolo, che mi permetteva una felice visuale di tutto il gigantesco scenario della folla orante in S. Pietro, io potevo seguire, come se fossi stato a pochi passi, lo svolgersi della celebrazione della S. Messa del Pontefice.

Mai come in questa occasione avevo sperimentato il senso della visibile unità della Chiesa di Cristo: pensate: il S. Padre eleva l'ostia consacrata e con lui si prostra in adorazione quella moltitudine immensa di popolo; e dietro questa moltitudine visibile c'è l'altra infinita moltitudine di anime che sono con noi unite, in questo medesimo istante, nel medesimo sacrificio e nello stesso atto di adorazione a Cristo.

Uniti tutti – chi può enumerare quanti milioni? – come un cuore solo col cuore del Pontefice e questo cuore del Pontefice unito con noi al cuore di Cristo; eravamo veramente i tralci di un'unica vite, i membri di un unico corpo, i fratelli di un'unica famiglia raccolta visibilmente sotto un tetto comune!

Cos'è la Chiesa? Ecco, pensai sotto l'impressione di quello spettacolo di unità, cosa è la Chiesa: eccola qui, visibilmente presente ai miei occhi: i fedeli uniti al Pontefice e col Pontefice uniti a Cristo.

Una medesima fede, un medesimo credo, un medesimo pastore, un medesimo sacrificio – *unum ovile et unus Pastor*.

Per capire certe cose non basta la rappresentazione intellettuale di esse: bisogna sentirsi parte viva di esse.

Così per quelle parole ferme: credo nella Chiesa cattolica, apostolica, romana: si possono ripetere con fede viva è vero; ma quando si è «visto» è tutt'altra

* «Bollettino di Studium», VIII (5), maggio 1942, p. 1.

cosa: eccola qui questa Chiesa cattolica, apostolica, romana; il Pontefice che celebra il sacrificio della S. Messa e l'infinita moltitudine dei fedeli che è con lui unita, partecipe del medesimo sacrificio.

Chi ha visto capisce l'ampiezza e la semplicità del disegno del fondatore: un Pastore e l'intera moltitudine umana radunata in lui!

2

All'elevazione ebbi anche quest'altro pensiero: è legge costitutiva della società umana la tendenza intrinseca alla unità ordinata, graduale, dell'intera famiglia umana; questa legge, è vero, subisce spesso deficienze gravi nella sua attuazione lungo i secoli; ma nonostante queste deficienze questa legge sussiste, cerca e realizza progressi sempre nuovi.

Ebbene, pensai istintivamente alla visione di quella concreta auspicazione a Cristo: non è proprio questa la famiglia umana che va unita? Qui vi sono uomini di ogni stirpe e di ogni favella, uomini anche di ogni religione; pure in questo istante sacro di mistero e di amore essi sono riuniti visibilmente nel nome di Cristo, attraverso il Pontefice romano.

Se qui fossero presenti i capi di tutti gli stati! Se in questa tribuna del corpo diplomatico i capi stessi delle Nazioni fossero uniti nel comune sacrificio e nella comune adorazione di Cristo!

Tutti i problemi che dividono gli uomini sarebbero immediatamente risolti (almeno i fondamentali) e l'unità del genere umano sarebbe un ideale in alto: avremmo la riproduzione – su più vasta scala – della *respublica christianorum*: il pernio della società sarebbe così il solido pernio della cattedra di Pietro!

Sogno? Perché? È un limite: ma il moto della storia è in questa direzione; il mondo delle nazioni deve avere un centro e questo non può essere che il Pontificato romano.

Bisogna pregare perché questo limite sia raggiunto; bisogna operare affinché il moto della storia si acceleri verso questo ideale di unità e di fraternità; ma il porto è questo; ciò a cui tende l'intrinseco impulso del moto sociale è questa soprannaturale unità che farà un giorno di tutti gli uomini una sola famiglia di fratelli che ha Dio per Padre; Cristo per redentore, il Pontefice romano per segno visibile di questa unità.

3

Bisogna aumentare nella nostra vita spirituale questo senso della cattolicità del corpo sociale: non siamo esseri isolati, ma note vive di un'unica sinfonia, come già diceva Aristotile; nel disegno di Dio che ci ha creati e di Cristo che ci ha redenti ciascuno di noi è una pietra viva di un edificio unico che unisce architettonicamente la totalità degli uomini. Bisogna abituarsi a sentire que-

sta missione sociale che il Signore ci affida: a pensarci in funzione di questo magnifico concerto unitario di forze del quale noi pure siamo parte essenziale.

Cristo non è diviso; è uno; egli è noi, siamo l'edificio destinato a splendere un giorno con le luminose bellezze della Gerusalemme celeste.

Una educazione di pensiero che deriva dalla Riforma ci ha abituato a sentire meno intensa questa magnifica solidarietà che fu nei secoli passati il segno vivo della cattolicità. Bisogna rifare questa educazione; dare una orientazione sociale all'intelligenza, all'amore, alla stessa vita di adorazione. Vivere spiritualmente in comune, l'uno per l'altro, avendo presente nell'anima la totalità del corpo sociale di cui siamo una parte.

La struttura del monachesimo occidentale sviluppò anche nell'orazione questa dolce verità dell'unione, della famiglia spirituale.

Si capisce: tutto ciò non deve estinguere gli impulsi personali del bene, le note caratteristiche della vita individuale; deve soltanto, senza comprimere queste spontaneità, avviare queste forze verso la collaborazione e l'unità.

Il pensiero medioevale pensò l'uomo così: collocato entro il «quadrilatero» della realtà totale: le cose sotto di sé, i fratelli accanto a sé, la luce della verità dentro di sé, Dio sopra di sé.

In rapporto con tutto il reale per prendere da tutto il reale e per donare a tutto il reale!

4

Educarsi, dunque, a questa scuola: pregare col Papa, operare col Papa, sentire *cum Ecclesia*, portare nel proprio cuore le responsabilità medesime che porta il Papa.

Come si allargano allora le prospettive del nostro lavoro: il mondo intiero è il campo di azione che Dio ci riserva!

Allora il tempo viene preso tutto quanto dalla urgenza serena di un lavoro che esige prontezza di meditazione e di azione.

CRISTO RE UNIVERSALE*

I

Regalità di Cristo: ma che significa? La domanda è legittima: perché, ci contenteremo forse dei nomi e dei simboli? Ogni anima pensosa vuole scavare più a fondo, vuole andare al di là delle parole, vuole scoprire il mistero che si vela dietro il simbolismo della regalità; ci deve essere sotto qualche cosa di fondamentale che incide sul totale processo della destinazione delle cose e dell'uomo; forse l'intero ordine umano e l'intero ordine cosmico è impegnato con questo dato fondamentale; e non sarà improbabile che in questo dato consista quella *instauratio magna* (*Instaurare omnia in Christo*, diceva S. Paolo), quella vasta ricapitolazione in Cristo che viene così marcatamente profilata nelle lettere paoline.

Il problema è di vasta portata e non è senza risonanze molto ampie in tutto il corso storico della meditazione cristiana: dal «dinamismo» della ricerca agostiniana – *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te!* – ai vasti «movimenti» di tutto l'ordine cosmico della *Summa contra gentes* di S. Tommaso (il «moto» che partito dall'atto creatore di Dio si «lancia» attraverso tutta la creazione corporale, ascende gradatamente attraversando tutti i gradini delle cose, giunge sino all'uomo, lo attraversa nell'intelligenza e nella volontà e perviene soprannaturalmente rafforzato dalle nuove forze della grazia e della gloria, sino a trascendere tutto l'ordine della natura e a fermarsi nella eterna contemplazione di Dio!), all'*itinerarium mentis* di S. Bonaventura sino all'elevato e vasto dinamismo della meditazione blondelliana: il mistero di Cristo – la natura creata unita a quella increata, il finito approdato all'infinito! – è lo sfondo di oscurità e di mistero che dà luce e orientamento a tutto il dinamismo dell'essere, del pensiero, dell'azione: come se l'incarnazione del Verbo fosse il punto supremo di riferimento verso il quale converge, dalla fondazione, l'ordine solida-

* «Vita cristiana», XIV (5-6), 1942, pp. 369-380.

le delle cose e dell'uomo; il motivo di suprema razionalità di tutta l'architettura del creato; la chiave di volta dell'edificio cosmico ed umano; la cima soprannaturale dell'itinerario totale della natura; il divino complemento di tutto l'ordine creato; il mistero inebriante dell'intelligenza; l'unione consumata e felice alla quale tende, anche se inefficacemente, il moto totale della volontà: Dio veduto e posseduto per sempre!

Regalità di Cristo: desiderio di approdo ed approdo effettivo di tutto l'ordine della natura e dell'uomo alle sponde eterne di Dio!

II

Ma vediamo più da vicino la trama, per dir così, di questa *instauratio magna*; cosa significa che in Cristo, come dice S. Paolo, l'intera realtà si «ricapitolata»? In che modo Egli è l'unico punto al quale è sospesa la totalità dell'ordine creato? In virtù di quali processi fondati sulla struttura stessa delle cose e dell'uomo Egli possiede i titoli eterni della sua regalità? Queste domande esigono una valutazione esatta, anche se rapida, di tutto l'ordine della creazione.

I confini di quest'ordine (almeno di quello visibile) sono palesi: si estendono a tutto l'universo delle cose e dell'uomo.

Quest'ordine è dato: eccolo fuori di me, con la imponenza della sua costruzione che attraversa solidamente i secoli; c'è e mi incanta se lo contemplo; mi incanta nei suoi particolari e nel suo insieme; mi reca nel cuore meraviglia e gioia; provo quel sentimento di ineffabile diletto che provava Pascal quando contemplava l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo; provo quella «venerazione» che provava Kant quando contemplava il firmamento stellato; esulto io pure con la poesia adoratrice di Davide: i cieli narrano la gloria di Dio! Tutta la storia della più alta meditazione umana è un documento di questa meraviglia che non invecchia nel cuore dell'uomo! Appena rifletto su quest'ordine si aprono alla mia anima una folla di problemi.

Quale ne è la struttura? L'analisi: i piani di una gerarchia appaiono in maniera inequivocabile: da Aristotele a S. Tommaso ai giorni nostri (Blondel) questa struttura gerarchica dell'ordine cosmico è inequivocabilmente affermata: si sale insensibilmente dai gradini più bassi del corporeo sino alla cima dello spirito umano.

Perché questa collocazione «verticale» della realtà?

C'è una «tendenza» che sollecita le cose inferiori verso quelle superiori: S. Tommaso lo dice con nettezza: la materia «tende» all'anima spirituale e questa «tende» a Dio.

Tutto l'ordine cosmico, dunque, è – si direbbe – come una «aspirazione» che di cosa in cosa, attraverso l'uomo, mira ai divini riposi della eterna contemplazione (*Omnis creatura ingemiscit*, dice S. Paolo).

Il «moto» partito da Dio, attraversa le cose, sale sino all'uomo e attraversando l'uomo, con le forze della grazia, ritorna a Dio.

E il posto di Cristo? In che modo Egli è, per dir così, «inserito» in quest'ordine e in Sé lo sostiene e lo ricapitola?

Per rispondere a queste domande bisogna condurre l'indagine nella struttura stessa dell'uomo, struttura gerarchica essa pure; dal corpo all'anima; dalle potenze vegetative si sale sino alle potenze spirituali; dagli atti infimi del corporeo sino agli atti supremi dello spirito.

Ma come fare il passaggio dal piano del creato a quello dell'increato? Come pervenire dalle sponde del finito a quelle dell'infinito?

L'uomo ha una funzione mediatrice rispetto alla natura inferiore; questa non giunge a Dio che pel tramite dell'uomo. Ma l'uomo come perverrà a Dio?

Le forze spirituali della natura non trascendono il piano creato sul quale esse operano: Dio c'è; l'intelligenza lo sa: ma quale abisso lo distanzia dall'altra sponda dove Dio «si trova»! Eppure il «moto» non è finito: c'è un vuoto; c'è un passaggio da fare: una mediazione da compiere.

Un ponte: ecco il problema; ci vuole un ponte che allacci le due sponde; che dal regno del finito conduca l'intelligenza e l'amore dell'uomo al Cuore stesso di Dio.

Se questo «ponte» soprannaturale ci fosse e l'uomo potesse valicarlo, con la consumazione del destino dell'uomo si consumerebbe il destino dell'ordine totale del mondo.

Ci vuole una via che sia insieme umana e divina; una porta che si affaccia nel mondo dell'uomo e dà accesso nel mondo di Dio; una forza che opera sull'uomo e che lo eleva sino a Dio. Questa via, questa porta, questa forza sono costituite da Cristo. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Patris*: le cose unite all'uomo, l'uomo unito a Cristo, Cristo unito al Padre; il circolo è chiuso; dal «moto» del primo atto creatore siamo pervenuti, attraverso Cristo, alla permanente unione con Dio.

Punto di ricapitolazione di tutte le cose? Sì, eccolo; pietra angolare dell'edificio del mondo e dell'edificio dell'uomo; se voglio capire il mistero del mondo, le ragioni della sua struttura e dei suoi orientamenti, io devo guardare all'uomo e a Cristo; se voglio capire il mistero dell'uomo, le ragioni della sua struttura e dei suoi intimi orientamenti di intelligenza e di amore, io devo guardare a Cristo: solo dall'alto di questa cima dell'uomo Dio, io mi rendo conto del valore dell'uomo e di tutte le cose: solo nello sfondo di questa sacra oscurità tutto mi si fa chiaro nel mondo e nell'uomo: il punto unico di riferimento è per tutto e per tutti Cristo solo; il sospiro delle cose e dell'uomo – S. Paolo lo dice – è Gesù!

III

Ma il mondo dell'uomo va scrutato più a fondo: oltre il mondo personale, c'è quello sociale nel quale è incluso quello storico; tutti e tre questi mondi si «ricapitolano» in Cristo.

Per il primo, bastino gli accenni fugaci fatti prima: il mondo personale è «incompleto» se la grazia di Cristo non lo corona: l'azione dell'uomo è come insecchita se l'acqua vivificante della grazia non la bagna e non la ravviva: *sine me nihil potestis facere*; l'intelligenza è in certo modo senza luce se la luce della grazia non la orienta verso la visione suprema; la volontà è spezzata se il calore della grazia non la ricompona e la rafforza.

A Cristo non si sfugge: c'è un dialogo vitale essenziale, fra ciascun uomo e Lui: si tratta di una «discussione» che nessuno può evitare: l'alternativa è posta: Cristo o si accetta o si respinge: o con Lui o contro di Lui: da questo dilemma, essenziale per la destinazione dell'uomo, non sfugge nessuno. L'incarnazione del Verbo non è un fatto privo di riferimento con la struttura e con la destinazione della mia persona. C'è un dramma di ciclopiche proporzioni nell'uomo. Pascal lo diceva: l'uomo è il più inesplicabile dei misteri se all'inizio non si pone il dramma della colpa: c'è una grandezza che dà le vertigini nelle strutture elementari della volontà e della libertà umana: l'universo fisico è poca cosa anche per contenere una parte sola dell'uomo: quella corporale.

Il problema, quindi, del ponte che faccia il passaggio fra l'umano ed il divino è iscritto nella struttura costituzionale dell'anima umana: *nihil finitum desiderium intellectus quietare potest*: c'è nell'uomo un «messianismo» intrinseco; c'è una «attesa» che condiziona le strutture prime e le aspirazioni fondamentali dello spirito umano!

Cristo è aspettato: è l'aspettazione impaziente della creatura che geme: beati saranno soltanto gli occhi che lo vedranno.

In Lui si compone mirabilmente il mondo interiore dell'uomo; da Lui scaturiranno e si riverseranno nel cuore dell'uomo le acque vivificanti della preghiera e dell'amore; Egli la rugiada benedetta che dà freschezza e vita nella terra insecchita della creatura; in Lui i pascoli desiderati, il pane che sfama, la gioia che compone, la luce che illumina, l'affetto che riscalda.

La via trovata; porta che dà accesso dal tempo all'eterno. Alle ciclopiche proporzioni del dramma primitivo della caduta si contrappongono le ciclopiche proporzioni del dramma conclusivo della riparazione: l'oscurità intensa della colpa viene fugata dalla luce intensa della redenzione.

IV

Ma la ricapitolazione di Cristo ed in Cristo non è finita: abbiamo l'uomo totale: quindi anche l'ampia struttura dell'ordine sociale. L'uomo è forse solo? Gli uomini sono forse slegati? La società non è, invece, quasi un corpo di cui ogni uomo è quasi membro? C'è, dunque, un vincolo organico che collega uomo ad uomo e che dà solido fondamento alle organiche costruzioni della famiglia e dei gruppi superiori che giungono sino alla totale federazione umana.

Può l'azione ricapitolatrice di Cristo essere straniera a questa ampia realtà sociale nella quale si sviluppa e si perfeziona la persona umana? La risposta è chiara: la ricapitolazione attorno alla pietra angolare è qui, come altrove, essenziale per la struttura e la solidità del vincolo sociale.

Perché si tratta di solidificare per sempre questo vincolo per conferirgli i caratteri indelebili dell'eterno.

Orbene: quali titoli naturali possono costituire questa solidificazione imperitura?

Gli affetti anche vivi della famiglia? Li dissolve, se non altro, la morte! Li attentano, poi, le esigenze stesse della vita.

La struttura biologica e razziale dell'uomo? Elemento animalesco di ordine inferiore, incapace di fondare una solidarietà spirituale ed universale quale si esige in una società di uomini.

L'ordine del diritto? Ma l'ordine giuridico è un ordine «esteriore»: non entra nella radice dell'essere e non costituisce fra gli uomini una trama di relazioni interiori capaci di sfidare il tempo e di permanere nell'eterno.

E allora? Io sono la vite e voi i tralci: ecco il fondamento della nuova sociologia cristiana: *multi unum corpus sumus!* Il vincolo indistruttibile è quello della grazia che ci unisce a Cristo e che, in Cristo, ci unisce organicamente gli uni agli altri.

Vincolo che non teme né la corrosione del tempo, né le estinzioni della morte; vincolo che non trova limiti né nelle razze, né negli Stati; vincolo che splenderà intatto nei secoli eterni. L'uomo di ieri e di domani è, per sempre, mio fratello: sono a lui unito, attraverso Cristo, come un tralcio è unito all'altro tralcio pel tramite dell'unica vite.

La ricapitolazione è ben solida: perché attraverso l'umanità di Cristo ha fondamenti eterni nella personalità divina del Verbo. Chi spezza questo vincolo è reo di deicidio!

V

Resta la storia: perché la società è costituita da una trama di relazioni che si svolgono nel tempo, in mezzo a contrasti, a deficienze, a fatiche. La storia è questa totalità di contrasti, di bene, di male, di urti, di paci, di guerre che costituiscono il tessuto della vita sociale dell'uomo.

Si domanda: questa immensa trama di fatti buoni e cattivi nei quali è asseragliata la vita umana, ha una sua logica ed un suo piano? C'è un punto di riferimento che tutti questi fatti misteriosamente condiziona? C'è una Provvidenza storica? È il problema di S. Agostino, di Vico; è il problema, ma travisato, di Hegel. Questo punto di riferimento, questo punto di «risucchio» dell'oceano storico c'è: è Cristo. Cristo venturo, punto di arrivo della storia che lo precede; Cristo venuto punto di partenza della storia che lo segue; Cristo nella totalità del suo Corpo mistico.

Cristo ed i cristiani, la vite ed i tralci – il punto di arrivo del moto storico.

Tra giganteschi contrasti, in mezzo a regressi che appaiono paurosi, c'è un disegno di salvezza e di crescita che si attua nel mondo.

La storia è, sotto questo aspetto, storia sacra: cioè gigantesca crescita di bene nonostante le ciclopiche opposizioni del male.

La storia è in crescita: come un albero che va costituendo vigorosamente il suo tronco in vista della sua ultima fioritura. La ricapitolazione della storia in Cristo – *aptata esse saecula verbo Dei* – costituisce la logica della storia.

VI

Regalità di Cristo: che significa? È una parola od una realtà? Un simbolo od un valore? Le pagine che precedono hanno cercato di delineare una risposta.

È la chiave di volta di tutta la realtà cosmica ed umana, individuale e sociale. Nello sfondo di questa misteriosa luce dell'Incarnazione tutto l'ordine delle cose e dell'uomo si illumina di vivida luce.

Bisogna meditare con amore su questo mistero centrale dell'Evangelo: questa *universale ricapitolazione* in Cristo è la pietra angolare sulla quale si edifica l'edificio del mondo e dell'uomo.

Altra pietra non c'è: è stolto ogni uomo che creda di fondare su altre basi che non siano quelle di Dio – basi di fraterno amore e di giustizia – l'ordine individuale e collettivo.

Basi razziali, basi economiche, basi giuridiche, tutte basi senza solidità se il vincolo della fraterna unità nella divina persona di Cristo non ci fa scoprire nel volto dell'altro il volto di Dio.

IL BISOGNO DI CRISTO NEL TRAVAGLIO DEL MONDO CONTEMPORANEO*

Il tema – bisogno di Cristo nel travaglio del mondo contemporaneo – è stato trattato dall'angolo visuale della crisi attuale dell'ordine umano e della soluzione che essa può solamente trovare nell'ordine cristiano.

Esso è stato impostato intorno a tre nuclei: a) la constatazione che esiste una crisi grave ed una radicale frattura nell'ordine umano; b) l'analisi di questa crisi ricercandone le ragioni e le proporzioni; c) i rimedi di questa crisi che, per le stesse ragioni intrinseche dell'ordine da restaurare, esige una nuova instaurazione dell'unico ordine possibile: quello cristiano.

A) Il primo problema (a) esige che si definisca cosa si intende per ordine umano e che si diano alcune indicazioni intorno alla crisi che attualmente lo affetta.

Per ordine umano si intende la totalità – che è solidale – dei rapporti dell'uomo.

Ora questa totalità di rapporti si esaurisce in quattro tipi fondamentali di relazioni che uniscono l'uomo alla realtà integrale: 1) relazioni con la realtà naturale [*infra nos*], 2) relazioni col proprio mondo soggettivo, interiore [*intra nos*], 3) relazioni con gli altri uomini [*prope nos*], 4) relazioni con la realtà superiore, con Dio [*supra nos*]. Quest'ordine umano è un ordine dato, naturale: ha le sue leggi che non possono essere impunemente violate: il cristianesimo ha rivelato quest'ordine (già, del resto, intraveduto dalla ragione naturale), lo ha sanato (perché era corrotto), lo ha elevato, (con la grazia) lo ha sviluppato nel corso storico.

Orbene: nella adesione teoretica e pratica a quest'ordine o nel rifiuto di esso sta la solidità o la crisi dell'ordine umano.

C'è una crisi? La denuncia di essa viene proprio dalle sponde dell'ordine in tempesta: voci dal campo metafisico [crisi dell'idealismo, del materialismo], voci dal campo «personalista» [richiami all'uomo ed alla sua vita inte-

* «Azione Fucina», *Prolusione alle giornate universitarie di Azione Cattolica*, 19, 1942, pp. 1-2.

riore], voci dal campo sociologico [crisi dell'economia liberale, crisi dell'economia collettivista a fondamenti materialisti, crisi del diritto positivo e voci di richiamo a quello, naturale, crisi della libertà e dell'autorità, crisi del diritto interno ed internazionale, crisi politica, crisi di ogni genere]: voci dal campo scientifico [richiamo alle cause finali, a principi metafisici, nella ricerca «fisica» in genere]: e poi c'è la visibilità tragica della guerra, denuncia inequivocabile di una frattura immensa.

B) Quali le cause di questa crisi? Questa crisi è derivata dal fatto che l'èvo moderno – di cui, peraltro, non si vogliono negare i suoi apporti direi quasi necessari all'incremento totale dei valori umani – ha rifiutato con un crescendo impressionante, l'ordine teoretico e pratico costruito, su quello naturale, del cristianesimo, e si è costruito un ordine disancorato dai quattro fondamenti dell'ordine naturale cristiano:

- 1) l'esistenza di Dio trascendente;
- 2) il valore dell'uomo concepito quale essere spirituale avente un'anima immortale, avente una legge morale interiore, avente valore di fine, e avviato verso una destinazione trascendente;
- 3) il principio della universale solidarietà fraterna fra i singoli ed i popoli quale unica legge del corpo sociale in tutti i suoi gradi;
- 4) il valore metafisico e finalista – e non soltanto fisico e meccanicista – delle cose che costituiscono l'universo.

La documentazione di questo distacco nell'ordine teoretico (l'ordine delle idee) e nell'ordine pratico (l'ordine dell'azione) è vasta ed impressionante.

Per l'ordine teoretico basta vederla nei tre settori che lo costituiscono: il settore metafisico [concernente il valore delle cose e l'esistenza di Dio in queste cose postulata], il settore «personalista» [concernente l'uomo], il settore sociologico [concernente la società umana].

L'èvo moderno ha tentato di spezzare l'infrangibile quadro intero dell'ordine naturale e stiamo: Dio, l'uomo, la società le cose.

Ecco: nel settore metafisico, si è iniziato con Cartesio e si è interrottamente proseguito sino ai nostri tempi, nonostante le istanze cristiane, un lavoro di corrosione e di distruzione. Il valore delle cose e della metafisica che fonda nel reale la esistenza di Dio. Si pensi al panteismo di Spinoza, all'empirismo di Locke e di Hume, all'idealismo di Leibniz [nonostante tutto!] e di Berkeley, al criticismo di Kant [si direbbe che l'unica sua preoccupazione teoretica fosse, suo malgrado, la validazione delle prove concernenti l'esistenza di Dio], al panteismo idealista di Fichte, Schelling, Hegel [di quali sciagure è stato causa!], al positivismo di A. Comte, di Darwin, Stuart Mill, Spencer e, infine, dalle recentissime posizioni esistenzialiste [e il valore «permanente», transtemporale, immortale, della persona?].

Distrutto l'essere delle cose, rinnegate il valore intrinseco, spezzata la scala che conduceva a Dio.

È stato detto, con fondatezza, *trahison des clercs!*

Nel settore «personalista» la rottura non è meno grave: si comincia col disincaglio protestante della natura dalla grazia; si intacca l'esistenza sostanziale sull'animo spirituale [la corrosione comincia, nonostante tutto, con Cartesio] si perviene alla «inconsicibilità» di Kant, si passa alla distruzione della esistenza individuale operata nell'idealismo di Hegel [già prima, però, nel panteismo di Spinoza] e nel materialismo di Marx. Anche le reazioni moderne che tornano alla persona non riescono a consolidare nella immortalità dell'individuo questo edificio così corrosivo! Quanto lontani dalla precisa concezione cristiana: una sostanza individuale, spirituale, immortale [l'anima per essenza ed il corpo per partecipazione], destinata alla contemplazione eterna di Dio!

L'uomo, invece, ridotto ad una «accidentalità» [ruota, cellula, momento] del corpo sociale [stato, razza, classe].

Il settore metafisico opera con coerenza i suoi effetti su quello strettamente umano: anche qui *trahison des clercs!*

E non meno grave – e non potrebbe essere diversamente! – è la frattura nel settore teoretico dell'ordine sociologico.

L'evo moderno si è gradualmente staccato dai tre fondamenti solidali della concezione sociologica cristiana: 1) quello della personalità umana [la società per la persona e non viceversa], 2) quello della universale solidarietà fraterna fra le persone [il *bonum commune* nei suoi gradi ascendenti che vanno dalla famiglia alla federazione degli stati], 3) quello della ordinazione della città terrena al bene soprannaturale dell'uomo [aspetto pellegrinante della città terrena come dice Maritain].

Questi tre principi rinnovarono in radice l'antica concezione della società: spezzate le basi della schiavitù, della distinzione fra *cives* e *peregrini* è posto il principio della eguaglianza [non c'è barbaro, né scito, né greco, né giudeo, né schiavo, né libero] e quello della fraternità fra i singoli ed i popoli la concezione della società antica muta di volto.

La cristianità medioevale cercò di costruire un ordine sociologico conforme a tali principi: un ordine che si coronava nella *res publica christianorum*.

Ma da tali principi si venne per tempo staccando il tempo moderno: si pensi: distacco della politica dall'etica [Machiavelli]; distacco dalla fraternità [*homo homini lupus*, Hobbes]; distacco del diritto dall'etica [il diritto è la forza: Hobbes, Spinoza]; distacco dell'individuo dalla solidarietà [Rousseau, Kant, Spencer etc.]; estinzione della persona nei processi della collettività [Hegel, Marx, Comte, etc.]; distruzione dell'ordine internazionale [Hegel etc.]; disincaglio dell'economia dall'etica [economia liberale] etc. Ordine senza amore, ordine oppressivo: anche, qui, logicamente, *trahison des clercs*.

Se dall'ordine teoretico passiamo all'ordine pratico il crollo appare più grave ancora.

Il nesso fra i due ordini è stretto: fu questo il dramma di Kant.

I documenti di questo crollo si hanno tanto nella costruzione della vita individuale quanto nella costruzione di quella collettiva [costruzione dello stato moderno].

Quanto alla prima, si pensi alla rottura della gerarchia delle azioni umane: non più una «verticale dell'azione» coronata dalla preghiera e della contemplazione [«produttivismo» unico valore dell'uomo contemporaneo!].

Quanto alla seconda, si pensi alla costruzione dello stato di «destra» e a quella dello stato di «sinistra».

Questa costruzione: a) prescinde, negandolo implicitamente, da Dio [stato liberale]; lo nega [stato marxista]; lo sostituisce [cosa ancora più grave della negazione: stato egheliano]; b) prescinde dal valore interiore spirituale dell'uomo [stato liberale], lo nega con sostituzioni economiche [marxista], lo nega con sostituzioni razziali [egheliano]; c) prescinde dalla universale solidarietà fraterna [liberale]; non riconosce che una parziale solidarietà zoologica [egheliano]; non riconosce che una universale solidarietà economica [marxista].

Per misurare questa apostasia pratica si pensi alle masse enormi di operai staccate, come masse, dall'Evangelo.

La seconda proposizione [B] è analizzata: la crisi dell'ordine umano teoretico e pratico esiste ed è causata dal disincaglio totale dai principii fondamentali dell'ordine cristiano.

C) Quali i rimedi di questa crisi? Instaurare un nuovo ordine: l'unico possibile, quello cristiano.

Come? Nell'ordine teoretico a) con il riancoraggio della fisica alla metafisica, della metafisica alla teologia; b) con il riancoraggio dell'etica alla teologia; con il riancoraggio della sociologia [politica, economica, diritto interno ed internazionale] all'etica ed alla teologia, un ordine teoretico, cioè, che graviti attorno ai principii sopra indicati [sub A].

Ricostruzione del fortilizio quadrato: Dio, l'uomo, la società, le cose.

Nell'ordine pratico a) con la ricostruzione nell'individuo della gerarchia delle azioni che stabilisce il primato dell'orazione e della contemplazione [attività interiore, immanente] e che potenzia lo spirito di solidarietà e di carità fraterna; b) con la costruzione di uno stato cristiano.

Cioè fare in modo: 1) che la città umana né prescinda da Dio, né lo sostituisca, ma si costruisca con tali strutture politiche, giuridiche, economiche, ecc., da manifestarne l'esistenza e l'influenza.

2) che la città umana, in conformità al primo postulato, né prescinda dal valore personale dell'uomo, né lo neghi, né lo sostituisca con valori falsi (razziali, economici, ecc.): ma si costruisca con tali strutture politiche, giuridiche, economiche, ecc., da tutelare ed incrementare l'esistenza della persona e dei suoi fini;

3) che la città umana, in conformità al primo e al secondo postulato, né prescinda dal principio di universale solidarietà fraterna fra i singoli e fra i popoli, né lo neghi, né lo riduca o lo alteri: ma si costruisca con tali strutture politi-

che, giuridiche ed economiche così vigorosamente ardite da mostrare: in esse, concretamente attuato, quanto più è possibile, l'ideale di amore fraterno che Cristo N. S. ci ha lasciato come unico ideale umano.

L'ordine spezzato non può essere ricostruito, che dal cristianesimo.

Incombe su noi cristiani il dovere della ricostruzione? La risposta, contrariamente a certe risposte che vengono dagli ambienti della riforma [per ultimo, Barth], è per i cattolici preciso: politica del samaritano, politica, di intervento: non c'è nessun settore, dell'attività umana che possa essere sottratta così all'azione risanante della guerra, come alle cure operose del cristiano. L'apostolato, anzi, è incompleto se è privo di questa orientazione totalitaria che investe contemporaneamente così l'individuale come il collettivo.

L'esperienza cattolica del passato ne è un documento gigantesco: Gregorio VII, Alessandro III, Innocenzo III e così via.

Basta richiamare il pensiero di S. Tommaso sulla importanza architettonica della politica.

L'«indebolimento» politico derivato dalla controriforma è stato superato dalla grande ripresa di azione sociale, che parte da Leone XIII e che giunge sino a Pio XII.

Assumere un impegno ed una responsabilità; l'impegno e la responsabilità di una ricostruzione sociale nettamente cristiana. Utopia? No: perché le parole dell'Evangelo sono fatte per la trasformazione di questa realtà terrena: bisogna credere che quest'ordine sia attuabile, anche se proiettato nel futuro, e che la nostra opera, anche se faticosa è tutt'altro che vana.

Non è infine, l'Europa popolata di battezzati? Perché fra questi battezzati non sarà possibile proporre la instaurazione di un ordine che abbia Dio come base?

Vi sono due coincidenze: Assisi e la festività del nome di Maria: Assisi, cioè l'invito che Gesù fece a S. Francesco [ripara la mia Chiesa!] e che ora rivolge a tutte le anime pensose del mondo che rovina [ripara la mia città!]; la festività del nome di Maria, cioè quel complesso di valori interiori di purità, di orazione, di meditazione, di umiltà, di amore che sono la radice da cui germoglia l'azione costruttiva destinata a portare bene e speranza nel mondo.

PREFAZIONE*

Queste pagine serene e costruttive di Lorenzo Bracaloni hanno fatto anche a me tanto bene.

Le ho lette di sera, mentre c'era tanto silenzio nella mia cella, e mi hanno lasciato l'anima «addolcita» e rasserenata.

Ricordavo, leggendole, il mio primo «incontro» con Bracaloni scrittore.

Avvenne così. Mi trovavo a Pedara, sulle falde dell'Etna, in una casa luminosa ed ospitale di Salesiani; mi ci aveva condotto – ed è proprio letteralmente vero! – per mano la Provvidenza perché riparassi un po' le mie forze fisiche alquanto logorate. Un giorno mi giunse da Firenze, insieme con altra posta, un foglio di propaganda libraria: si trattava, nientemeno, dell'annuncio di una nuova edizione delle *Facezie del pievano Arlotto* e conteneva la prefazione dettata da Lorenzo Bracaloni. Vinsi qualche titubanza e mi decisi a leggere; infine, mi dissi, non si tratta di cosa «seria» che possa recarmi stanchezza.

Lasciamo da parte il giudizio sulla «serietà»: certo è questo: quella lettera mi provocò un senso di euforia sano ed equilibrato che mi lasciò buoni effetti per tanti giorni: e che a distanza di anni non ho dimenticato nemmeno ora.

*

Ma che rapporto c'è fra quella prefazione e questi «Amici» che affrontano con mano sobria e con intuizione profonda i temi più delicati dell'anima? Nessuno, almeno in apparenza: qui si tratta di problemi «seri»: si direbbe, e non senza fondatezza, che qui si affonda nel terreno faticoso della riflessione e della pensosità; bastano i titoli: *la pazienza con se stessi; il diavolo non c'è; duole l'anima?; studiate psicologia; il consigliere ideale...* e così via. Siamo, dunque, su terreno scabroso; temi che cercano di scandagliare il mondo più complesso che ci sia:

* Prefazione a L. Bracaloni, *Amici!*, il Crivello, 5, Editrice Salesiana, Pisa 1942, pp. 7-16.

quello dell'anima umana; non vi pare, dunque, che un minimo di pesantezza, di cattedratico, di «composto», debba essere una esigenza diremmo costituzionale per una ricerca di questa natura? Ci deve essere, si direbbe a priori, una atmosfera un po' chiusa; un sapore di «moralismo» e di penitenza che se va bene per certe ore speciali della vita non potrebbe, davvero, costituire l'attrattiva migliore per le ore «riposate» della giornata comune. Figurarsi, si dirà: vi si parla infine di vita spirituale: l'anima coi suoi «motivi» più intimi sono l'oggetto di questo scandaglio sottile: come sfuggire, dunque, a certe bardature che rendono stancante la lettura di tanti libri di meditazione?

Virtù e vizi, preghiera e dissipazione, carità ed egoismo, gioia interiore ed angoscia di rimorsi, ce n'è abbastanza perché si dica: si tratta di cose «serie» sarà bene rinviarne la lettura «a domani»; per ora no; siamo già tanto stanchi e la nostra stanchezza non sopporta argomenti così carichi di pensosità.

L'affare delle *Facezie del pievano Arlotto* entra in giuoco proprio qui. Nossignori: tu ti sbagli, amico lettore, se credi che Bracaloni si possa smentire; ecco, mentre sto scrivendo ti confesso che mi vien fatto di sorridere, perché? Perché gli uomini sono fatti in un certo modo per cui non si smentiscono mai; hai voglia a far mutare il loro tema; hai voglia a condurli in zone ove, sembra, non si richiede che compostezza estrema e serietà assoluta; lo crederesti? La loro natura originaria, anche se posta a servizio di indagini complicate, non si lascia mai estirpare; serba inalterata, anche se in certo modo compressa, la sua vigoria primitiva; ed eccola affiorare, fresca e viva, anche dove meno tu l'aspetteresti. Si parla, ad esempio, della indicibile bellezza di una notte stellata? Del tema così complesso dell'amore umano? Di quell'altro non meno serio del proprio dirigersi nella vita? Non importa: mentre tu sei nel vivo dell'analisi, mentre tutte le forze, pare, dovrebbero convergere verso un punto di serietà intenso, ecco, invece, la nota limpida e sbarazzina di una «facezia» che ti porta nel cuore riposo e gioia.

Ne trae, forse, svantaggio l'incidenza del tema nella vita del lettore? C'è, forse, una svalutazione sottile per l'intrinseca serietà del tema trattato? Niente affatto: resta, e non meno decisa, l'incidenza, e resta, per nulla intaccato, il valore e la serietà del tema; e, in più, c'è questa atmosfera di riposo, questa tonalità rassicurante, direi questo dono di euforia che ti rende contento anche quando, per l'argomento spinoso, avresti ragione di non esserlo.

E non vi pare questo un dono di prim'ordine? Sentirsi scrutare l'anima nei punti più difettosi eppure sentire che, infine, si può serenamente sorridere ancora! C'è una fondamentale gioia nella vita umana; comprimila quanto vuoi; amareggiarla quanto vuoi; non riuscirai a sradicarla mai. È il segno di una sanità di base; vuol dire che alla fin fine le radici sono buone; si affondano su un terreno nel quale fiorisce, senza soste, la speranza e la gioia. La prosa di Bracaloni aderisce a questa fondamentale sanità dell'uomo; è «cattolica» nel senso più profondo della parola; non ha toni accigliati ed «angosciosi»; la creatura umana vi

si mostra, nonostante tutto, ricca di valore. La grazia, infine, è più forte della colpa; l'uomo si ricompone; e se non mancano note delicatamente severe, pure il tono fondamentale è gioioso. Nonostante tutto c'è sempre posto, nell'uomo, per un sorriso che gli riempia l'anima di contentezza.

E, diciamolo francamente, questo sorridere ci piace tanto; è un frammento sempre vivo di fanciullezza rimasto vigorosamente attaccato alla nostra maturità. Sì, lo sappiamo, il mondo è pieno di guai; e pieno di guai è, anche, il nostro mondo interiore: ma dobbiamo per questo, alla fine disperarci?

Certo; bisogna fare la nostra parte; bisogna metter mano con vigorosa energia all'aratro per arare il campo della nostra terra; ma ci è per questo vietato di aprire di tanto in tanto serenamente le finestre dell'anima per sorridere di cuore come sorridono i bimbi?

Una facezia è, talvolta, un atto di delicatissima carità!

*

Ma quale è, infine, il contenuto «serio» di questo libro ricco di quelle sottili venature di umorismo di cui si è parlato?

Ecco: si comincia con una «specie di baita», un rifugio posto al piede di una montagna. Il luogo, non c'è che dire, è suggestivo ed adatto per queste conversazioni fatte così alla buona, senza che nessuno salga in cattedra. La prima cosa che ti colpisce in montagna è certo il panorama; ma la veduta di un panorama ti pone dei problemi di prospettiva; per vedere bene bisogna che tu scelga un adeguato «punto di vista». Quante ricerche, talvolta, prima di trovare il punto giusto: solo allora si è contenti; ecco, ora gli ostacoli sono eliminati e la prospettiva panoramica si presenta allo sguardo luminosa e totale.

Non ti pare, amico, dice Bracaloni, che la ricerca del punto di vista sia; anche nei rapporti tra gli uomini, il problema prospettivo più delicato? Trovare il punto che nasconde i difetti e che pone invece in risalto le luci e le perfezioni di ogni creatura umana. C'è anche qui un panorama così vasto da contemplare! E, quando s'è trovato questo punto di vista, s'è trovato un grande talismano capace di trasformare, quasi radicalmente il nostro giudizio sulle cose di questo mondo.

Ma vedi: collocarsi in questo angolo visuale significa abituarsi al possesso di un certo modo di vivere che si manifesta in alcune caratteristiche facilmente individuabili.

Ad esempio; sai tu cosa è la «smania»? È uno stato d'animo strano: la fretta che non ti dà pace, che ti impedisce il riposo, che ti rende agitato; avere i minuti contati; essere oppresso da mille impegni; mancare di ogni respiro di libertà che ti faccia serenamente alzare gli occhi al cielo per contemplare la bellezza del mondo. Ora, tu lo comprendi: la smania non è fatta davvero per farti cercare nelle cose e negli uomini – e, prima, nella tua vita! – il punto prospet-

tico esatto; è un male dal quale bisogna guarire, se si vuole portare nel proprio mondo personale l'atmosfera serena delle belle giornate di luce. Ma se levi la mania, tu fai, infine, un affare. Perché? Perché tu lavorerai molto meno, ma con molto maggiore profitto.

Lavorare meno, dunque? Sì; molto meno; studiare meno – gli sgobboni sono di solito, gli ambiziosoetti di scarso valore intrinseco! – scrivere meno, leggere meno, produrre meno! Tu dirai: all'opposto di quel che si domanda oggi; sì, proprio all'opposto!

Vedi, anche il Signore «lavorò» con calma ed il settimo giorno smise addirittura ogni lavoro.

Lavorare meno, farsi sopravanzare dagli altri che corrono; fare come un certo barcaiolo che si faceva serenamente avanzare da tutte le altre barche; ma la resistenza finale? ma la pace interiore? Oh, la freschezza sempre intatta e la pace sempre inalterata non appartengono che a questi uomini calmi dove la mania è finita e nei quali la produzione è misurata; ma, tu lo capisci, il valore e la solidità di questa produzione non temono il tempo e la bufera. Proprio come la casa lentamente, ma solidamente costruita sopra la roccia.

Certo un uomo così fatto non lo si incontra ad ogni istante; ha, senza dubbio, una psicologia che non è comune.

Per esempio: credete voi che egli smetta il suo tono di vita anche se la «realità» lo disilluda? Niente affatto: per cento sconfitte gli è sufficiente una sola vittoria: ma quest'unica vittoria è di tale valore da giustificare tutte le sconfitte possibili. È certamente un uomo «strano» questo singolare uomo che crede davvero ai toni assoluti dell'Evangelo: che vale all'uomo guadagnar il mondo intero se poi perde l'anima sua?

Un uomo che è grato a tutti; anche ai nemici? Anche ai nemici! Che sa trarre l'oro da tutte le pietre; che sa cogliere la luce da tutte le ombre.

Alla fin fine, si direbbe è un uomo scaltro: pensate: restare sempre calmi, sempre pazienti con gli altri e, soprattutto, con se stessi; avvenimenti favorevoli o sfavorevoli; impressioni di letizia o di tristezza; avere dentro una manovella che ti regola con sapienza le forze dell'ira che sono lì per lì per scattare!

È, codesto, un uomo che sa davvero il fatto suo: sembra un innocuo, un «pacioccone», un uomo di poca significanza; e, invece, *acciderba*, è un uomo che la sa lunga e che la vince su tutti; ha la furbizia di cui parla l'Evangelo: quella costruttiva ed immediata che deriva da Dio.

Vi porto un esempio: quello delle «seccature».

Voi direste che un uomo che si prenda tante seccature deve essere certamente un uomo che ha la vita appesantita da mille intoppi. Ascoltare il lamento di Tizio e di Caio; prendere a cuore la sventura di Sempronio; mettere sul proprio groppone i pesi di tanti uomini; non vi pare un modo davvero non felice di operare? Sembra aggiungere tristezza su tristezza; si va, si direbbe, diritti alla morte. E, invece, nossignori: è tutto diverso: si tratta sempre del famoso punto

prospettico. Come è, come non è, certo è questo: che quest'omino che sembra fatto apposta per morire sotto i pesi delle seccature di cui si è caricato, è, infine, un omino molto furbo; fa gli affari degli altri e fa, di più, gli affari propri.

È un omino strano; ha tanto da fare ed il tempo sempre gli sopravanza; le occupazioni pare che lo inabissino nel fondo della terra ed è sempre, invece, elevato nella serenità celeste; non ha un soldo ed ha tanti milioni: pare che non abbia tempo per occuparsi degli uomini e, invece, è occupato solo di Dio.

Un omino che, come di Bracaloni, sa scegliere bene l'anguilla.

*

Alla fin fine quest'uomo è uno che ha il certificato di battesimo pulito. Non si dice di una persona: costui ha il certificato penale pulito? Ebbene chi ci impedisce di applicare ai cristiani veri questa espressione così significativa?

Credere nell'uomo nuovo dell'Evangelo; credere che la grazia sia una realtà inserita come lievito, nella radice dell'anima e destinata a fermentare tutta la massa umana. Credere, perciò, che c'è un punto prospettico nuovo dal quale – da quando Cristo ci ha preso la mente ed il cuore – bisogna guardare la realtà che è in noi e fuori di noi! Si sa bene: tutto ciò importa un giuoco ininterrotto di luci e di ombre; perché i punti prospettici comuni sono altri, sono molti; e questi effetti di luce e di ombra disegnano strane cose nello schermo della vita di ogni giorno! Ma quale gioia in questa vigoria che ti impegna ad ogni istante ad una rettificazione di prospettiva! Per un capitano vero non c'è sapere in una navigazione senza onde: solo la tempesta misura la saldezza della sua mano che tiene vigorosamente fermo il timone puntato, senza tentennamenti, verso l'approdo!

Nel libro di Bracaloni questi giuochi di ombra e di luce sono finemente raccolti nello schermo della pagina: queste rettificazioni di prospettiva sono fatte con sapienza, ad ogni passo; il tracciato della navigazione è sempre chiaro nonostante, le onde che cercano di sommergerlo.

C'è dell'umano e, quindi, del cristiano; una «santità del concreto», se così ci si può esprimere; un lievito evangelico che non sconvolge ma rettifica; qualcosa di salutare e di sano.

L'ho detto avanti: una «cattolicità» della natura umana: una malattia che si guarisce; tanto di serio quanto basta per non soffocare mai il sorriso e la gioia.

1943

RESPONSABILITÀ DELLA PROFESSIONE*

1. Il problema – che è estremamente grave perché sta alla base della gigantesca crisi di disancoraggio propria del nostro tempo – si può formulare così: esiste, ed in quali confini, una responsabilità della professione?

Per risolverlo bisogna anzitutto precisare i termini: cosa si intende, cioè, per professione ed attività professionale? E cosa significa responsabilità della professione?

La risposta balza netta appena ci si richiami a due fatti: 1) alla attività esterna organizzata che esercita ogni uomo nella società – essa si estende lungo tutta la verticale dell'azione esterna umana ed abbraccia così ogni forma di attività organizzata, dall'economica alla c.d. professione libera; 2) al fatto, che è anche un principio, della struttura organica e solidale del corpo sociale. Il collegamento essenziale fra questi due fatti fa sì che ogni attività esterna organizzata dell'uomo venga a costituire una funzione sociale: una funzione, cioè, che il corpo sociale esercita pel tramite di ciascuno dei suoi membri e che è, perciò, destinata a ripercuotere i suoi effetti su tutti gli altri.

Che è allora la professione, l'attività professionale?

Evidentemente ogni attività esterna organizzata dell'uomo che mira alla attuazione di fini particolari aventi interesse sociale è, perciò, in armonia col fine universale del corpo sociale: essa, perciò, ha una funzione sociale.

Si consideri, con uno sguardo panoramico, la vasta scala delle attività umane: le gigantesche proporzioni delle attività tecniche realizzate con la macchina nel mondo industriale; tutte le piccole e grandi organizzazioni – trame delicate e complesse – nelle quali si svolge l'attività dell'uomo; si pensi alle complesse norme organizzative che dirigono le stesse c.d. professioni libere; le tecniche

* Rielaborazione del discorso al VII Convegno nazionale dei laureati cattolici, «Studium», XXXIX (2-3), febbraio-marzo 1943, pp. 50-53; anche in *Il movimento Laureati di Azione Cattolica: notizie e documenti 1932-1947*, Editrice Studium, Roma 1947, pp. 132-139.

raffinate che operano nello stesso mondo morale (il diritto, la politica, la stessa attività religiosa esterna): ecco altrettante funzioni del corpo sociale; altrettanti fini particolari della società che cospirano – o che dovrebbero cospirare! – alla attuazione di quell'unico totale fine che fonda l'unità e la solidarietà del corpo sociale (*distinctio ordinatorum et communicantia ordinatorum ad unum*).

2. Questo concetto dalla professione ci aiuta a risolvere il problema della responsabilità della professione e quello dei suoi confini.

Quando parliamo di «responsabilità della professione» possiamo intendere due cose: 1) la responsabilità obbiettiva, derivante dal fatto che le norme regolatrici di questa professione non sono debitamente adeguate al loro fine; 2) la responsabilità subbiettiva, derivante dal fatto della impreparazione e della incapacità del professionista ad esercitare il suo compito.

Perché una funzione del corpo sociale sia svolta «bene» è necessaria infatti la presenza di questi due elementi: una complessa struttura normativa adeguata al fine da raggiungere – struttura normativa che diventa sempre più complessa quanto più si vanno capillarmente differenziando nel corpo sociale le funzioni da svolgere – ed una adeguata capacità tecnica del professionista.

Lasciamo da parte la responsabilità subbiettiva e fermiamoci su quella obbiettiva; domandiamoci: quando si può dire che una professione presenti veramente una struttura normativa [cioè un complesso organico di regole] adeguata al fine cui essa mira? Quando, cioè, si può dire che una professione sia obbiettivamente costituita in modo da potere «bene» funzionare?

La risposta non potrebbe essere esauriente se non si collocasse questa professione nel vasto quadro di quel corpo sociale di cui essa è una funzione: in questa prospettiva vasta ci si accorge di una cosa: che solo allora una professione è obbiettivamente ben costituita quando essa sia, nella sua costituzione, raccordata a tutte le altre funzioni che vengono esercitate nel corpo sociale e, quindi, ordinata all'unica finalità da cui il corpo sociale trae i titoli della sua unità ed organicità.

La conseguenza è ovvia: è tecnicamente buona ed è, quindi, obbiettivamente ben costruita – solo quella professione che obbedisce al principio gerarchico il quale governa la struttura anatomica fisiologica del corpo sociale: che è, perciò, gerarchicamente solidale con tutte le altre professioni e che con tutte queste altre ordinatamente cospira al fine ultimo del corpo sociale.

Il gruppo di norme, quindi, che costituisce l'ordinamento di ogni professione non può mai essere un gruppo isolato ed autonomo: esso, nella sua totalità, include non solo le norme specificatamente tecniche ordinate immediatamente al fine particolare della professione; include altre norme nelle quali il carattere tecnico è meno appariscente ma il cui valore costituzionale per ogni singola professione non è mezzo sicuro; norme, cioè, che raccordano gerarchicamente il fine particolare di ogni professione coi fini particolari delle altre e col fine ultimo dell'intero corpo sociale.

Ho detto: norme nelle quali il carattere tecnico è meno appariscente ma non meno sicuro: perché la violazione di queste altre norme incide, in ultima analisi, sul funzionamento tecnicamente proficuo di ogni professione. Quando queste norme siano violate, infatti, si produce nel corpo sociale quello stesso fenomeno che si produce in un organismo animato quando una funzione non è più raccordata alle altre: il disordine, il disquilibrio, e, in caso di crescita, il cancro. La funzione c'è ancora: certe norme più visibilmente tecniche sono ancora osservate: ma questa funzione non si svolge nel quadro armonico di tutte le funzioni; anziché essere fattore di prosperità e di vita diventa fattore di malattia e generatore di morte.

Solo in questo quadro di insieme possiamo determinare i veri e vasti confini della responsabilità professionale: perché questa responsabilità sia evitata è necessario che l'ordinamento di ciascuna professione presenti un quadro gerarchicamente completo di norme: e cioè, non solo le norme più visibilmente tecniche ma anche quelle altre nelle quali il valore tecnico è meno appariscente ma che non sono meno essenziali per la valida costituzione della professione.

Un ordinamento professionale «puramente tecnico» è un ordinamento tecnicamente errato; nel corpo sociale non vi può essere nulla di totalmente «autonomo», di totalmente «isolato», di «puramente tecnico»; l'ordinamento di una qualsiasi professione include allo stesso titolo e col medesimo valore costitutivo gruppi diversi e gerarchizzati di norme: l'osservanza di tutte queste norme è parimenti essenziale per un funzionamento veramente «buono» – cioè atto a raggiungere efficacemente il proprio fine – della professione.

3. Le basi teoretiche per la soluzione dei nostri problemi sono così guadagnate: esiste una responsabilità della professione, ed i confini di questa responsabilità sono determinati dal complesso gerarchico di norme mediante le quali ogni professione attua il proprio fine particolare nel quadro totale e gerarchico dei fini e delle funzioni del corpo sociale ed in subordinazione, perciò, al fine ultimo del corpo sociale.

Ma sorge necessaria la domanda: e come è costituito questo quadro totale e gerarchico di fini e di funzioni del corpo sociale, e quale è il fine ultimo che lo determina?

La risposta va ricavata osservando il totale svolgimento dell'azione umana [*itinerarium actionis*].

L'itinerario dell'azione umana è determinato dalla stessa struttura che presenta la collocazione dell'uomo nel quadro della realtà: l'uomo si trova, per dir così, nel punto di incontro di quattro rapporti di cui egli è il centro: con le cose, sotto di sé, (*infra nos*); con gli altri, accanto a sé (*prope nos*); con la propria anima, dentro di sé (*intra nos*); con Dio, sopra di sé (*supra nos*).

Lo svolgimento dell'azione umana è conforme a questo itinerario ascendente della realtà: essa, infatti, dopo essere stata remotamente preparata nei labo-

ratori fisiologici del corpo mediante le c.d. facoltà vegetative e sensitive si radica prima nella coscienza ed esce poscia fuori per iniziare il suo itinerario: questo parte dal piano esterno delle cose e degli uomini attraversa quello interiore dell'anima e si corona nel piano superiore di Dio (*ab exterioribus ad intima; ex intimis ad Deum*).

Se questa è la struttura totale dell'azione umana è allora evidente che l'attività esterna organizzata del corpo sociale debba svolgersi in conformità a questa struttura: lo scopo ultimo, infatti, del corpo sociale consiste nel creare le condizioni esterne migliori che possano al massimo aiutare lo svolgimento integrale dell'azione umana.

Ciò importa che il principio gerarchico che presiede a tale svolgimento dovrà pure presiedere alla organizzazione delle funzioni nel corpo sociale.

Ora secondo questo principio gerarchico le varie fasi attraverso cui passa l'azione umana sono ordinate le une alle altre: infatti l'azione esterna, nelle sue varie tappe che vanno da quella «economica» a quella di relazione con gli uomini, è ordinata all'azione interiore di meditazione e di amore; e quest'azione interiore è, a sua volta, ordinata alla *sursumactio* nella quale si inizia e si consuma, sul piano soprannaturale, l'unione dell'anima con Dio. Questa medesima struttura gerarchica presenterà l'organismo delle funzioni nel corpo sociale: poiché esso ha per scopo di fiancheggiare, integrandolo, lo svolgimento dell'azione umana, ne deriverà che tali funzioni saranno costituite in modo da ordinarsi le une alle altre, le inferiori alle superiori e le superiori alle supreme.

Appare allora evidente come in un corpo sociale sanamente costituito lo statuto di ogni professione è costituito da un corpo di norme così congegnato da permettere il collegamento di tale professione – qualunque ne sia la collocazione nella scala delle professioni – con tutto l'ordine umano che parte dal materiale, attraversa il politico, entra nello spirituale e si corona in Dio.

Da qui il carattere antropocentrico e teocentrico insieme delle professioni: di ciascuna e di tutte; il corpo sociale intiero, con la vasta e complessa trama delle sue organizzazioni, è ordinato all'uomo per agevolare all'uomo il cammino che lo conduce a Dio.

4. Dove sta allora la crisi della professione? La risposta ormai è palese: nella inosservanza del principio gerarchico che le imprime la giusta finalità antropocentrica e teocentrica; nel fatto che il suo ordinamento non è collegato, secondo questo principio gerarchico, agli ordinamenti delle professioni superiori e di quelle supreme.

Sta proprio in questo disancoraggio, in questa violazione del principio gerarchico, la caratteristica della gigantesca crisi odierna.

In che cosa consiste, infatti, la crisi dell'economia, della tecnica, della cultura, della politica? Tutte queste funzioni del corpo sociale hanno perduto di vista la loro orientazione vera, la loro vera finalità: l'economia e la tecnica han-

no dimenticato che sono a servizio dell'uomo e delle finalità culturali, politiche e religiose dell'uomo; la cultura ha dimenticato di essere soltanto una funzione introduttiva rispetto alla suprema funzione religiosa dell'azione umana; la politica, coi suoi ordinamenti giuridici e coi suoi strumenti amministrativi, ha dimenticato di avere per fine la vigilante tutela dello «spazio vitale» materiale e spirituale della persona umana; tutta quanta, infine, l'attività esterna dell'uomo – la stessa attività religiosa organizzata – ha dimenticato di avere per fine quell'azione di conoscenza e di amore che fiorisce nell'interno dell'anima umana alla luce mattinatale della grazia prima ed a quella meridiana della gloria poi.

Rispetto al cristianesimo – al quale è dovuto il merito di avere rivelato l'orientazione teocentrica dell'azione umana e di avere tentato, nel medioevo, una costruzione antropocentrica e teocentrica del corpo sociale – questo disancoraggio delle «professioni» dalla loro orientazione fondamentale ha significato il crollo della «civiltà» cristiana.

Dico crollo della «civiltà» cristiana, non del cristianesimo; perché il cristianesimo, cioè la grazia di Cristo inserita nelle anime ed il Corpo mistico di Cristo che traspare attraverso le visibili linee della Chiesa Cattolica, questo non è crollato e non crolla; si è, anzi, notevolmente ampliato e «consolidato» in questi ultimi secoli.

Ciò che è in gran parte crollato è l'edificio della civiltà e della cultura già costruito sopra i fondamenti cristiani.

Ora cosa sono civiltà e cultura se non l'insieme delle funzioni del corpo sociale? Funzioni economiche – si pensi a tutto il mondo dell'economia capitalista; funzioni culturali – si pensi al vasto disancoraggio del mondo della cultura dalla riforma all'illuminismo e dall'illuminismo all'idealismo ed al materialismo storico; funzioni politiche – si pensi alle costruzioni politiche dell'individualismo di Rousseau e a quelle del collettivismo di Hegel, di Comte e di Marx; si pensi alla radicale estromissione della Chiesa dalla vita politica dello stato; si avrà così un quadro abbastanza marcato per farci misurare l'ampiezza di questo disancoraggio e la gravità di questo crollo.

Cosa è, dunque, avvenuto? Le «professioni» si sono staccate da quell'unico fine ultimo del corpo sociale rivelato dal cristianesimo; si sono costituite con ordinamenti non più armonicamente collegati e subordinati (principio gerarchico), ma con ordinamenti «autonomi»; da qui la c.d. morale, pura ed autonoma; la c.d. politica pura ed autonoma; il c.d. diritto puro ed autonomo; la c.d. economia pura od autonoma; da qui, cioè, la riduzione delle attività morali ad attività tecniche e il distacco delle attività tecniche da norma morale.

In una parola, il corpo sociale è divenuto negatore dell'uomo e negatore di Dio; è divenuto tirannico rispetto all'uomo, ateo rispetto a Dio ed a Cristo.

Se confrontiamo col metro cristiano la civiltà medioevale e quella moderna il confronto non può che darci questo risultato; la prima, anche con le sue immancabili e gravi deficienze, risulta cristiana nella sua ispirazione fundamenta-

le; la seconda, nonostante la vastità e la complessità dei suoi accrescimenti, appare, in gran parte, priva di ispirazione cristiana.

5. Cosa c'è da fare? Spunta qui, ora, quella responsabilità subbiettiva della professione che abbiamo sopra messa da parte. Alla responsabilità obbiettiva (ordinamento delle professioni non conforme alle finalità antropocentriche e teocentriche del corpo sociale) si collega quella subbiettiva: per evitare ogni responsabilità subbiettiva in senso cristiano non basta esercitare «bene» una determinata professione: bisogna esercitare «bene» una determinata «buona» professione: cioè una professione il cui ordinamento è costruito secondo le finalità cristiane della società.

Si dirà: come fare se noi troviamo, ormai, costruiti in un certo modo gli ordinamenti delle professioni? La risposta è una sola: bisogna energicamente mettersi all'opera per trasformare in radice tali ordinamenti.

È questo il compito più urgente affidato alla buona volontà di tutti: e consiste proprio in questo la riedificazione della civiltà cristiana.

L'ordinamento economico attuale non è cristiano? Bisogna modificarlo perché diventi cristiano; l'ordinamento sociale interno degli stati non è cristiano? Bisogna modificarlo perché diventi cristiano; l'ordinamento della cultura non è cristiano? Bisogna modificarlo perché diventi cristiano; l'ordinamento politico internazionale non è cristiano? Bisogna modificarlo perché diventi cristiano.

Supponete, per un momento, tutte queste modificazioni avvenute: non vi pare che solo allora si potrebbe parlare di una vera civiltà cristiana?

Si domanderà: come fare per provocare queste trasformazioni? La risposta non è semplice: quel che è certo è questo: la missione che ci viene oggi da Dio affidata consiste precisamente nella trasformazione in senso cristiano dell'ordinamento economico, culturale e politico della civiltà umana.

La Crociata bandita da Pio XII ha questo valore: la scure è posta alla radice; non ci resta che la fatica di sradicare l'albero cattivo per mettere al suo posto l'albero buono.

TEMI CRISTIANI PARTICOLARMENTE SENTITI*

I temi cristiani particolarmente sentiti sono quelli della “ricostruzione dell’ordine nuovo”; possono così enunciarsi: “la persona”; “la società in genere”; “la società economica, giuridica, politica ecc.”. Tutti questi temi però dipendono da un tema preliminare che li condiziona. Il Cristianesimo ha effettivamente un apporto da dare per la soluzione di questi problemi e quindi per la ricostruzione dell’ordine nuovo? La risposta a questa domanda si ricaverà dall’esame della natura del Cristianesimo. Quattro sono le premesse fondamentali su, cui il Cristianesimo si poggia:

Esistenza di Dio creatore, legislatore e ordinatore del mondo; esistenza di un duplice rapporto fra l’uomo e Dio, di un rapporto in virtù del quale l’uomo è costituito nell’ordine naturale del suo essere e del suo operare ed un altro, complementare e perfezionatore del primo, per cui l’uomo viene elevato all’ordine soprannaturale; la rottura di questo rapporto operata dall’uomo; la rifrazione di questo rapporto operata da Cristo: queste quattro premesse sono indissolubilmente legate tra loro e in esse sta solidamente una forza soprannaturale —la Grazia— con cui in ciascuna anima congiunta a Cristo il rapporto soprannaturale viene rannodato.

Il Cristianesimo appare, perciò, nella sua essenza, un fatto di rigenerazione individuale; una rinascita dei singoli all’ordine della grazia di Dio. Infatti tutti i problemi della Grazia e della sua azione nell’uomo sono problemi che concernono l’uomo singolo e la sua storia di peccato, di redenzione e di resurrezione. Ma in questa stessa rigenerazione individuale c’è incluso un elemento di socialità: perché tale rigenerazione avviene mediante l’unione con Cristo e tale unione viene a costituire il Corpo mistico di Cristo. Da qui la costituzione di una Chiesa visibile avente il carattere di universalità e la chiamata rivolta a tut-

* Prolusione al Convegno di zona delle associazioni universitarie di ACI dell’Italia centrale, Firenze, 30 aprile-2 maggio 1943, «Azione Fucina», 9, 10 maggio 1943, p. 1.

ti perché partecipino alla medesima Chiesa di Cristo. Il Cristianesimo è quindi per essenza la grazia che muove le anime e le santifica e che edifica fra tutti i giusti di cui Cristo è il capo ed essi sono le membra. Sorge spontanea la domanda: il Cristianesimo, con la sua essenza, e finalità extratemporale di grazia e di gloria, incide nella costruzione della vita temporale dell'uomo? Ha, cioè, necessariamente un apporto da dare per la costruzione dell'ordine temporale umano? La risposta si deduce dai principi con chiarezza: la grazia è una qualità soprannaturale dell'anima destinata a ramificarsi in tutte le facoltà, forze ed operazioni dell'anima per armonizzarle, generalizzarle e quindi ordinarle a Dio; la grazia presuppone la natura; non la distrugge, ma la sana e la eleva. Questa affermazione è confermata dall'esperienza: vedendo quello che il cristianesimo ha fatto nella trasformazione del mondo antico.

Ogni ordine umano porta l'impronta del Cristianesimo. Si pensi alla trasformazione individuale che si manifesta con la fioritura dei martiri, dei contemplativi, dei santi; alla nuova impostazione familiare sul fondamento del valore sacro del matrimonio; alla trasformazione del mondo della cultura e dell'arte; al progressivo mutamento dell'ordine giuridico sulla base della nuova concezione della persona; alla affermazione del valore trascendente della persona e della strumentalità del corpo sociale. Indubbiamente comincia a formarsi, a datare dalla predicazione apostolica una civiltà cristiana che cresce di struttura e di espansione man mano che si procede verso il medio evo e verso il rinascimento. Il perché di questa rapida e vasta trasformazione sta nel fatto che il Cristianesimo, nella sua medesima essenza, è contemporaneamente rivelazione, medicamento ed elevazione della natura dell'uomo. Esso solo conosce totalmente l'uomo; esso solo possiede le forze adeguate per sanare questa natura e condurre a termine l'intima tendenza alla perfezione. Esso solamente perciò conosce le leggi costitutive del corpo sociale e sa defluire il rapporto tra le persone e la società. Solo il cristianesimo è il garante dell'ordine naturale.

Senonché questa trasformazione non è da intendere nel senso che tutti gli uomini siano stati guadagnati definitivamente al Cristianesimo, e che tutti gli ordinamenti sociali siano stati in radice e definitivamente mutati in base alle premesse cristiane. Tale trasformazione radicale nei singoli e nelle collettività non è avvenuta e non potrà mai avvenire; perché è immanente nella concezione cristiana quella che può chiamarsi la dialettica del peccato; ciascun uomo anche rigenerato alla grazia può cadere nello stato di colpa; e ciascun ordinamento sociale, già trasformato dal Cristianesimo, può subire reazioni contrarie e assumere, almeno transitoriamente, struttura anticristiana.

Tuttavia, in questa dialettica dei contrari certi, guadagni essenziali del Cristianesimo non si perdono mai; si possono contemporaneamente oscurare, ma rinascono per virtù intrinseca, accresciuti di forza costruttiva.

Alla luce di questa dialettica dei contrari va considerata la vasta crisi del cristianesimo che data dalla riforma ed è giunta ora alla sua più ciclopica mani-

festazione. Il crollo è stato causato dal fatto che tutta la costruzione dell'ordine umano individuale e collettivo non ha più poggato sul solido fondamento della natura di Cristo e di Dio e sarà superato con una nuova costruzione che torni a poggiare sopra questo fondamento.

Ecco quindi l'apporto che il Cristianesimo ha effettivamente da dare nel rimettere l'ordine nei singoli e nella società.

Solo dopo aver mostrato questa essenziale capacità del cristianesimo ad ogni ricostruzione umana possono essere trattati i temi della ricostruzione: persona, società, economia, diritto, stato.

Ciò che urge, oggi, è intanto questa ripresa di coscienza della vera essenza del cristianesimo, la "espansione" di essa nelle singole coscienze; un vasto movimento religioso potrebbe essere la solida base per una vasta ricostruzione sociale.

Cosa dobbiamo fare? Avviare questo vasto movimento religioso; risuscitare una larga corrente di vita profondamente cristiana; preparare così le basi per un assetto futuro della società più conforme agli ideali dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo lasciatoci come unico retaggio da N.S. Gesù Cristo.

UN CENTRO DI UMANA FRATERNITÀ*

Qualcuno potrebbe domandare: ma “gli appelli ai fratelli più ricchi” pubblicati dal giugno in poi, in varie riprese, dall’“Osservatore” hanno avuto un risultato concreto? Quale? E questo risultato è suscettivo di un approfondimento ulteriore?

A queste domande è doveroso rispondere: anche perché la risposta potrebbe contenere un germe capace di vasti sviluppi in quest’ora gravida di gigantesche trasformazioni sociali. Il risultato concreto c’è stato: basterebbe richiamare l’iniziativa romana della S. Messa del Povero di cui ha scritto don Moresco; e basterebbe richiamare l’incremento delle analoghe iniziative di Firenze (la S. Messa del Povero nella Chiesa di San Proculo) e di qualche altra città italiana.

Ma mi si permettano alcune osservazioni che vengono suggerite dall’esperienza ormai quasi decennale della iniziativa fiorentina di San Proculo.

Dopo l’“appello” del giugno il fervore di carità è cresciuto notevolmente: ogni settimana la compagine spirituale di quella iniziativa diventa più vigorosa: e questa crescita di vigoria si manifesta nel numero imponente di soli uomini che partecipano alla S. Messa delle ore 9: più di 400 uomini, ormai, riempiono letteralmente la chiesa; questa crescita continua, anzi, provocherà tra breve il passaggio di questa massa di uomini dalla chiesa di San Proculo (il quartiere generale della nostra affettuosa milizia di cristiana fraternità) alla vasta Badia fiorentina di via del Proconsolo. La spesa per ogni settimana è ora salita a circa L. 7000 e tende a salire con un ritmo di crescita settimanale di circa lire mille; tra qualche mese saremo a quota 10.000. La nostra meta più vicina è rappresentata da queste cifre: giungere sino alla partecipazione di mille uomini (soli) alla S. Messa. (tutto questo a prescindere dall’altra S. Messa delle ore 10.30, parimenti numerosa, anche se meno imponente, alla quale partecipano soltanto donne e bambini). Il risultato “visibile” non manca di imponenza: decine e

* L’Osservatore romano», 45, 24 febbraio 1943, pp. 1-2.

diecine di migliaia di lire sono già distribuite in questi pochi mesi (senza parlare degli anni precedenti) migliaia di poveri hanno sentito nel loro cuore che c'è ancora in questo mondo un calore di bene e una visibile rifrazione della delicata dilezione di Dio per gli uomini.

Il nome di Gesù e della Madonna è sceso in tante anime stanche per risuscitarvi palpiti di speranza ed accenti di preghiera.

+ + +

Ma ciò che a me preme di mettere in luce è un'altra cosa, un'idea tratta da questa esperienza fiorentina e che mi pare degna di attenzione in quest'ora di revisioni spirituali e pratiche.

Ci siamo accorti in quest'esperienza che la S. Messa potrebbe essere il centro (come, del resto, deve essere!) per la ricomposizione di una effettiva unità e fraternità – spirituale e materiale – tra i cristiani; potrebbe ritornare ad essere il centro di una nuova efficace rinascita della società cristiana.

Il modo, infatti, con cui la nostra massa di più di 400 uomini partecipa alla celebrazione del S. Sacrificio è così vivo, così ricco di orazioni e di canti, così affettuosamente unito, da lasciare a chiunque vi assista una incancellabile impressione di amore e di unità: in quella massa orante – che diventa per un'ora *cor unum et anima una* – c'è davvero la visibilità delle parole di Gesù: io sono la vite e voi i tralci.

È una vera scuola di cristianesimo: così si esprimeva uno scrittore nostro – Nicola Lisi – che era presente domenica scorsa alla veramente comune celebrazione del Santo Sacrificio. Certo: non è davvero cosa solita da vedere una massa così spiritualmente omogenea di uomini: sentire sgorgare da quelle anime cariche di tanta fatica accenti vivi di preghiera e di speranza.

Perché vengono tanti uomini? Quale motivo li spinge a raccogliersi per pregare insieme? Voglio essere rude e dire subito: perché sanno che dopo la S. Messa riceveranno 21 buoni di minestra (lire 10 e 50) ciascuno.

Però: forse che questo fatto infirma il valore di quella sovranaturale unità realizzata per un'ora pregando ed amando? Tutt'altro: anzi lo consolida, mostrandolo insieme più divino e più umano: perché la fraternità cristiana non si limita ad essere un sentimento ed uno stato d'anima: essa è, o tende ad essere, per natura, comunione di beni; di beni spirituali e di beni materiali: è, per tendenza, un sistema di vasi comunicanti; tende al "livellamento", sia pur rispettando le proporzioni; tende ad essere ciò che fu nella espressione vivace delle prime comunità cristiane: una vera comunione anche economica di valori.

Anzi, è proprio questo il punto che merita una attenzione approfondita.

Giorni fa dicevo ad un amico che mi osservava: – vengono per le dieci lire! Ma ti pare cosa di poco valore che con sole dieci lire tu riesca a stimolare nel cuore di una creatura quasi abbruttita sentimenti di amore e di speranza? Che

tu riesca a provocare dentro un cuore e a far giungere fino alle labbra parole vive di preghiera e di bontà? Ma veniamo al punto che ci interessa: dicevo: la fraternità cristiana tende ad essere, per natura, una comunione di beni spirituali e materiali.

Ebbene: io domando: è vero o no che esiste oggi in ogni città una schiera innumerevole di fratelli che sono privi del necessario per vivere? Pensate non soltanto agli estremi limiti della miseria, ma a tutte le gradazioni dell'indigenza e della povertà (leggere il libro di Fanfani: *Colloquio sui poveri*).

È vero o no che tanta parte di questa massa di poveri è lontana dalla Chiesa, non partecipa alla S. Messa ed è come staccata dalla visibile "comunione" cristiana?

Perché non provvedere alla eliminazione di questi due mali? Perché non rifare, attorno al sacrificio della Messa – centro di tutta la vita cristiana, individuale e collettiva – questa "comunione" spezzata?

+ + +

Rifarla come? Evidentemente, anzitutto, con l'obolo della carità fraterna: l'offertorio, anticamente, aveva anche questo valore; perché non unirsi ricchi e poveri attorno alla comune Mensa di Cristo e qui donarsi i beni – spirituali e temporali – di cui Dio ci ha fatti portatori?

Perdonate se vi domando: non sarebbe strano se fosse diversamente?

Dovrebbe essere proprio questa comune Mensa di Cristo la "tavola" dove si realizza anche la comunione economica dei cristiani: quella comunione generata dall'amore, attuata intorno al Sacrificio dell'Amore!

Quanta gioia allora nei ricchi e nei poveri: un sogno? No, una realtà: ed è questa, anche se in proporzioni molto modeste, la piccola realtà di S. Procolo: quale gioia nei poveri o, più, nei ricchi che partecipano ogni domenica a questa "tavola" di bontà nella quale si accomunano (in certo modo) i beni spirituali e materiali di tutti.

Perché vengono quei 400 poveri? Perché presto ne verranno 1000 e più ancora? Perché essi pregano e cantano con tanta affettuosa interiorità che strappa le lagrime? Per le dieci lire? Anche: ma quelle dieci lire hanno un senso profondo: sono il segno di una comunione, la ripartizione di un bene comune che l'amore di Cristo ha realizzato fra ricchi e poveri: sono una indicazione di quello che va ancora fatto con più energia e con più vaste proporzioni; la società è mal congegnata: questi congegni arrugginiti, noi cristiani dobbiamo toglierli, energicamente: come? Ecco la S. Messa, tramite insurrogabile per quest'opera di travasamento e di comunione!

Perché vengono quei 400 uomini? Perché è bello pregare insieme, cantare insieme le lodi di Dio, invocare insieme la Vergine ed i Santi, sentirsi tutti uniti, vivi e morti, in Cristo; e perché tutto questo non si limita alle parole ed agli

stati d'animo, ma diventa carità efficace, livellamento fraterno, spartizione (per dir così) di quel poco di terreno di cui ciascuno ha bisogno: diventa rinnovamento delle anime ed anche della società.

Ecco l'idea che vorrei indicare alla meditazione delle anime più energiche e più costruttive.

Esiste una "questione sociale"? Esistono delle gravi sproporzioni economiche? Perché – a parte i problemi di giustizia distributiva che vanno risolti in altra sede – non cercare intanto una soluzione entro il quadro della esperienza unitiva della Chiesa? Perché non rifare la S. Messa centro di queste soluzioni? Per esempio: integrazione di salari, pagamento di pigioni, provvidenze di varia natura: perché non potrebbero intanto essere compiute come frutto di un amore comune, che Cristo ci ha partecipato durante il comune Sacrificio di Lui?

Di due cose gli uomini hanno oggi bisogno: del pane dell'anima e di quello del corpo. Perché non potrebbe offrire questo duplice pane quell'unica Mensa che Cristo ha istituito come inconfondibile segno della umana fraternità? Io vedo con tanta gioia la progressiva fioritura della iniziativa fiorentina: l'idea è semplice: impegnando ricchi e poveri: dà un gaudio inespriabile a chi la fa sua.

Dateci una mano, fratelli più ricchi, in quest'ora grave; la vostra ricchezza sono i fratelli più poveri, il ponte fra gli uni e gli altri è Cristo, l'Altare ove Cristo si sacrifica per tutti.

Mentre esperienze gravi si compiono nel mondo, è urgente che venga compiuta questa viva esperienza di valore cristiano, uniamoci con molta generosità di dono, mentre ancora c'è tempo; forse questa indicazione potrebbe essere carica di promesse per il futuro.

Il dono va fatto, urgentemente: se non lo faremo amandolo, lo faremo, di necessità, piangendo: e allora sarà troppo tardi e non ci sarà più tempo a pentimenti.

PREFAZIONE*

I.

Leggendo questo libro – che non ha pretese scientifiche, ma che vuole soltanto, con desiderio apostolico, accostare un cerchio largo di lettori alle fonti pure della «contemplazione certosina» – si sono presentati alla mia mente alcuni problemi, la risonanza dei quali è viva nella ciclopica crisi della civiltà contemporanea.

Il fondamentale di questi problemi concerne la validità e la collocazione che possiedono, nel quadro del cristianesimo, i valori contemplativi.

Hanno in questo quadro una essenziale validità? La risposta, oggi come ieri, non potrebbe essere più categorica: la contemplazione di Dio – solidamente poggiata sulla parola di Gesù a Marta e sulla rivelazione dell'ultima cena agli apostoli (*haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum*) – è l'atto supremo verso il quale converge, come a suo punto finale, lo sforzo ascensionale della grazia e dell'uomo: si può dire che in certo senso essa definisce il cristiano; è il fiore ed il frutto al quale tende la totalità dell'ordine della natura e della soprannatura: perché nella visione di Dio consiste la completezza finale ed il finale coronamento della natura umana.

E questa visione, anche se totalizzata soltanto nell'altra vita, non è senza rapporto con la vita presente: la fede, infatti, è una *incoatio* di questa visione futura: e quanto più essa si approfondisce tanto più questa *incoatio* si fa penetrante: gli occhi interiori della fede sono già, in certo modo, un inizio degli occhi interiori della gloria.

I valori contemplativi, quindi, con tutto il tessuto dell'orazione che ad essi si connette, hanno per il cristianesimo una validità essenziale: il cristiano è per

* Prefazione a A. Mariani (pseudonimo di P. Gabriele Maria Costa, certosino), *S. Bruno, fondatore dell'ordine certosino*, Istituto Missionario Pia Società S. Paolo, Alba 1943, pp. 5-11.

definizione un contemplatore di Dio; che questa contemplazione abbia gradi e manifestazioni diverse non importa; quel che importa è questo: che non si dà anima unita a Cristo che non sia, per ciò stesso, necessariamente orientata verso la interiore contemplazione di Dio.

Da ciò risulta pure quale è il posto che questi valori contemplativi occupano nella scala dei valori cristiani: il posto gerarchicamente supremo. Tutti gli altri valori sono strumentali rispetto ad essi; ad essi solamente spetta la dignità di valore finale; essi soltanto costituiscono il termine dell'itinerario mentale ed affettivo dell'uomo. Tutto il resto è dispositivo, introduttivo; le stesse virtù morali – prudenza, giustizia, forza, temperanza – non sono che «disposizioni» dello spirito le quali preparano a quella immacolata purità interiore che renderà possibile la contemplazione di Dio. Per rendersi conto di questa essenzialità e di questa collocazione dei valori contemplativi nel quadro dei valori cristiani, basta interrogare la vita di Gesù, la vita della Madonna e la vita di tutti i Santi e di tutti i veri cristiani; basta aprire, poi, le pagine più elementari della catechesi cristiana: in esse, come in tutta la meditazione dei Padri e dei Dottori, la contemplazione di Dio appare come la volta che corona l'edificio interiore della grazia e della volontà.

E, del resto, anche ai margini del cristianesimo e nello stesso ordine naturale – si pensi alle correnti di pensiero che si originano da Platone e da Aristotele e che, attraversando il corso dei secoli pervengono sino a noi (Bergson, Blondel) – l'orientazione del pensiero umano verso l'atto supremo della contemplazione costituisce il motivo dinamico più vitale della più alta meditazione filosofica.

Ma un secondo problema si impone subito alla riflessione: la Chiesa è il Corpo mistico di Cristo: è una *multitudo* ordinata: la vita religiosa, anche se vita personale, dialogo interiore di ciascuna anima con Dio, è tuttavia anche espressione collettiva di adorazione, e di amore: non avrà anche la contemplazione questa espressione collettiva? Non vi sarà una vocazione in tal senso? Un ordine che esprima nella sua totale purità – quanto è possibile in questo mondo – questo atto immacolato di «visione»? Che sia depositario, per dir così, di questo assoluto primato della contemplazione? Che abbia per unico scopo l'esercizio puro di questo *unum necessarium*?

Se si medita la vita di San Bruno – collocata all'albeggiare, quasi del 1000 – si trova la risposta di questo problema.

C'è sempre una ragione profonda, che lo Spirito Santo persegue, nella genesi di un grande movimento religioso: non che mancassero, al tempo di San Bruno, Ordini votati alla contemplazione: pure la Certosa ha qualcosa di nuovo, nella totalità della sua concezione: qui la contemplazione ha valore totale, per sé stesso: non è unita in nessun altro valore: lo stesso apostolato, in quanto azione esterna, è eliminato in radice: l'unico scopo dell'Ordine, il punto unico di convergenza che ne collega tutte le strutture liturgiche, architettoniche, temporali, è costituito da questo atto di adorazione e di lode perenne che deve flu-

ire di notte e di giorno, come sacro profumo e sacra testimonianza resa dall'anima a Dio.

Nessun interesse, anche buono e santo, deve disturbare questo interesse unico: Dio solo: dall'alba al tramonto, dal tramonto all'alba ogni certosino per proprio conto e la Certosa nella sua totalità esprima con energia di amore questa lode che non si allenta: come se si prolungasse sulla terra la schiera beata delle gerarchie angeliche: l'ultima, perché infima, gerarchia di angeli tocca la cima di questa ultima, perché suprema, gerarchie di oranti!

Concezione grandiosa che lascia incantati chi la medita e chi la sperimenta.

E se la Chiesa avesse bisogno attivo di un Certosino? Ecco San Bruno guidare, in certo senso, come consigliere attivo di Urbano II la Chiesa di Dio: eccolo vicino a Cardinali, a Vescovi, a Principi: guida che traccia linee concrete nella storia del suo tempo: che si interessa di guerre e di paci, di concilii e di riforme; ma si tratta sempre di attività di margine: la novità assoluta della Certosa sarà in questo deserto totale, della natura e della storia perché su questo distacco anche visibile dalle cose e dagli uomini si possa costituire una città strana: la piccola silenziosa fatta di piccole case di solitari che esprimono individualmente e collettivamente il massimo di orazione ed il massimo di amore!

Piccola città del deserto, che ha per protettore il Battista e per Regina Maria!

II.

L'albero è solidamente piantato; la città ha fondamenti sul monte, sulla roccia indistruttibile del monte; passano i secoli e le tempeste; qualche casetta si dirocca, ma la struttura dell'insieme permane; sfida i secoli con la solidità delle sue strutture che non si piegano ai «tempi»; con la sua vocazione orante sta fissa in Cielo e sa aspettare impavida le furie dei tempi.

C'è una «orientazione», come una lampada accesa nella sommità orante della Chiesa e della civiltà! Quando avremo perduto il senso dell'orazione, quando la scala dei valori si sarà spezzata, quando l'uomo sarà caduto dalla sua cima, questo richiamo di contemplazione pura suonerà come una voce strana ma violenta e indicatrice per l'uomo caduto.

Non ci si può disancorare da questa sommità senza perdere la stabilità e l'orientamento essenziale del cristianesimo.

È il dramma della nostra «civiltà trafficante»: a Cristo non si ritorna senza la ricostruzione di quella verticale di valori che si incentra nella contemplazione!

Ricostruzione individuale e collettiva non è possibile se la scalinata che conduce alla «Certosa ideale» non è rifatta!

Ecco perché è salutare che ciascuno di noi rimediti gli insegnamenti che Dio ci offre attraverso le espressioni più radicali dei suoi santi.

Ecco perché diamo il benvenuto a questo volumetto: piccolo di mole e senza pretese di sorta, pure offre, nella sua stessa umiltà, una pietra amorevole per

ricostruire l'edificio dell'uomo: bisogna aver il coraggio di affrontare con nuovo vigore la totale ampiezza della vocazione cristiana: anche se nessuno dei lettori diverrà certosino, pure tutti quanti potranno domandare a se stessi, con lealtà di cuore, se veramente è ben salda nella loro vita di uomini questa e «verticale» che in Dio si appunta: siamo noi compresi di questa verità basilare: che solo una vasta ripresa di valori contemplativi, accompagnata da una vasta donazione di valori temporali, potrà ridare volto cristiano e pace cristiana a questa desolata e lagrimante e già cristiana Europa?

I VALORI CONTEMPLATIVI*

Di alcuni problemi, la risonanza è viva nella ciclopica crisi della civiltà contemporanea; e il fondamentale di questi concerne la validità e la collocazione che possiedono, nel quadro del cristianesimo, i valori contemplativi.

Hanno in questo quadro una essenziale validità? La risposta, oggi come ieri, non potrebbe essere più categorica: la contemplazione di Dio – solidamente poggiata sulla parola di Gesù a Maria e sulla rivelazione dell'ultima cena agli apostoli (*haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum*) – è l'atto supremo verso il quale converge, come a suo punto finale, lo sforzo ascensionale della grazia e dell'uomo: si può dire che in certo senso essa definisce il cristiano; è il fiore ed il frutto al quale tende la totalità dell'ordine della natura e della soprannatura: perché nella visione di Dio consiste la completezza finale ed il finale coronamento della natura umana.

E questa visione, anche se totalizzata soltanto nell'altra vita, non è senza rapporto con la vita presente: la fede, infatti, è una *incoatio* di questa visione futura: e quanto più essa si approfondisce tanto più questa *incoatio* si fa penetrante: gli occhi interiori della fede sono già, in certo modo, un inizio degli occhi interiori della gloria.

I valori contemplativi, quindi, con tutto il tessuto dell'orazione che ad essi si connette, hanno per il cristianesimo una validità essenziale: il cristiano è per definizione un contemplatore di Dio; che questa contemplazione abbia gradi e manifestazioni diverse non importa; quel che importa è questo: che non si dà anima unita a Cristo che non sia, per ciò stesso, necessariamente orientata verso la interiore contemplazione di Dio.

Da ciò risulta pure quale è il posto che questi valori contemplativi occupano nella scala dei valori cristiani; il posto gerarchicamente supremo. Tutti gli altri valori sono strumentali rispetto ad essi; ad essi solamente spetta la dignità

* «L'Osservatore romano», 77, 3 aprile 1943, p. 1.

di valore finale; essi soltanto costituiscono il termine dell'itinerario mentale ed affettivo dell'uomo. Tutto il resto è dispositivo, introduttivo; le stesse virtù morali – prudenza, giustizia, forza, temperanza – non sono che «disposizioni» dello spirito le quali preparano a quella immacolata purità interiore che renderà possibile la contemplazione di Dio. Per rendersi conto di questa essenzialità e di questa collocazione dei valori contemplativi nel quadro dei valori cristiani, basta interrogare la vita di Gesù, la vita della Madonna e la vita di tutti i Santi e di tutti i veri cristiani; basta aprire, poi, le pagine più elementari della catechesi cristiana: in esso, come in tutta la meditazione dei Padri e dei Dottori, la contemplazione di Dio appare come la volta che corona l'edificio interiore della grazia e della volontà.

E, del resto, anche ai margini del cristianesimo e nello stesso ordine naturale – si pensi alle correnti di pensiero che si originano da Platone e da Aristotele e che, attraversando il corso dei secoli pervengono sino a noi (Bergson, Blondel) – la orientazione del pensiero umano verso l'atto supremo della contemplazione costituisce il motivo dinamico più vitale della più alta meditazione filosofica.

Ma un secondo problema si impone subito alla riflessione; la Chiesa è il Corpo mistico di Cristo: è una *multitudo ordinata*: la vita religiosa, anche se vita personale, dialogo interiore di ciascun'anima con Dio, è tuttavia anche espressione collettiva di adorazione e di amore: non avrà anche la contemplazione questa espressione collettiva? Non vi sarà una vocazione in tal senso? Un ordine che esprima nella sua totale purità – quanto è possibile in questo mondo – questo atto immacolato di «visione»? Che sia depositario, per dir così, di questo assoluto primato della contemplazione? Che abbia per unico scopo l'esercizio puro di questo *unum necessarium*?

Se si medita la vita di San Bruno – collocata all'albeggiare, quasi del 1000 – si trova la risposta di questo problema.

C'è sempre una ragione profonda, che lo Spirito Santo persegue, nella genesi di un grande movimento religioso: non che mancassero, al tempo di San Bruno, Ordini votati alla contemplazione: pure la Certosa ha qualcosa di nuovo, nella totalità della sua concezione: qui la contemplazione ha valore totale, per sé stesso: non è unita a nessun altro valore: lo stesso apostolato, in quanto azione esterna, è eliminato in radice: l'unico scopo dell'Ordine, il punto unico di convergenza che ne collega tutte le strutture liturgiche, architettoniche, temporali, è costituito da questo atto di adorazione o di lode perenne che deve fluire di notte e di giorno, come sacro profumo e sacra testimonianza resa dall'anima a Dio.

Nessun interesse, anche buono e santo, dove disturbare questo interesse unico: Dio solo: dall'alba al tramonto, dal tramonto all'alba ogni certosino per proprio conto e la Certosa nella sua totalità esprima con energia di amore questa lode che non si allenta: come se si prolungasse sulla terra la schiera beata delle gerarchie angeliche: l'ultima, perché intima, gerarchia di angeli tocca la cima di questa ultima, perché suprema, gerarchia di oranti!

Concezione grandiosa che lascia incantato chi la medita o chi la sperimenta.

E se la Chiesa avesse bisogno attivo di un Certosino? Ecco San Bruno guidare, in certo senso, come consigliere attivo di Urbano II, la Chiesa di Dio: eccolo vicino a Cardinali, a Vescovi, a Principi; guida che traccia linee concrete nella storia del suo tempo; che si interessa di guerre e di paci, di concilii e di riforme: ma si tratta sempre di attività di margine: la novità assoluta della Certosa sarà in questo deserto totale della natura e della storia perché su questo distacco anche visibile dalle cose e dagli uomini si possa costituire una città strana: la piccola silenziosa fatto di piccole case di solitari che esprimono individualmente e collettivamente il massimo di orazione ed il massimo di amore!

Piccola città del deserto, che ha per protettore il Battista e per Regina Maria!

L'albero è solidamente piantato; la città ha fondamenti sul monte, sulla roccia indistruttibile del monte; passano i secoli e le tempeste; qualche casetta si dirocca, ma la struttura dell'insieme permane; sfida i secoli con la solidità delle sue strutture che non si piegano ai «tempi»; con la sua vocazione orante sta fissa in Cielo e sa aspettare impavida le furie dei tempi.

C'è una orientazione come una lampada accesa nella sommità orante della Chiesa o della civiltà! Quando avremo perduto il senso dell'orazione, quando la scala dei valori si sarà spezzata, quando l'uomo sarà caduto dalla sua cima, questo richiamo di contemplazione pura suonerà come una voce strana ma violenta e indicatrice per l'uomo caduto.

Non ci si può disancorare da questa sommità senza perdere la stabilità e l'orientamento essenziale del cristianesimo.

È il dramma della nostra «civiltà trafficante»: a Cristo non si ritorna senza la ricostruzione di quella verticale di valori che si incentra nella contemplazione!

Ricostruzione individuale e collettiva non è possibile se la scalinata che conduce alla «Certosa ideale» non è rifatta!

Ecco, perché è salutare che ciascuno di noi rimediti gli insegnamenti che Dio ci offre attraverso le espressioni più radicali dei suoi santi.

Ecco perché diamo il benvenuto ad un nuovo volumetto (A. Mariani: *San Bruno*, «San Paolo» Alba) piccolo di mole e senza pretese di sorta, pure offre, nella sua stessa umiltà, una pietra amorevole per ricostruire l'edificio dell'uomo: bisogna aver il coraggio di affrontare con nuovo vigore la totale ampiezza della vocazione cristiana: anche se nessuno dei lettori diverrà certosino, pure tutti quanti potranno domandare a se stessi, con la lealtà di cuore, se veramente è ben salda nella loro vita di uomini questa «verticale» che in Dio si appunta: siamo noi compresi di questa verità basilare: che solo una vasta ripresa di valori contemplativi. *accompagnata da una vasta donazione di valori temporali* potrà ridare volto cristiano e pace cristiana a questa desolata e lagrimante e già cristiana Europa?

LA MESSA DEL POVERO A SAN PROCLO*

La «Messa del Povero» ebbe inizio così.

Un giorno – nella primavera del 1934 – in casa di don Bensi si parlava di poveri: don Bensi disse: – Sarebbe tanto bello potere assistere materialmente e religiosamente le zone estreme della miseria: i poveri cui non giunge la carità delle Conferenze di San Vincenzo; i mendicanti, quelli che dormono abitualmente o all'aperto o nei dormitori pubblici; la povera gente girovaga che non ha né tetto né pane, né famiglia.

L'idea ci piacque (eravamo, allora, un gruppetto di confratelli legati da un vincolo di vivo fervore per la causa di Dio!): noi stessi eravamo stati testimoni, in varie circostanze, dell'abbandono totale di questi poverissimi coperti di stracci e considerati, nella vita sociale, alla stregua, forse, di cani.

Bisognava passare ai fatti. Quali? Ecco: l'assistenza migliore sarebbe stata quella di una santa Messa celebrata apposta per essi: si capisce, sarebbe stato necessario un preliminare aiuto materiale; ma, questo aiuto premesso, l'unico mezzo di restaurazione sarebbe stato, appunto, la preghiera comune e la santa Messa comune; perché si trattava di creare uno stato d'animo religioso «collettivo» un *animus revertendi* che avrebbe dovuto legare questi «sbandati» ad un loro preciso domicilio spirituale.

Opera non facile, certo; ma niente si fa senza niente a questo mondo; tanto meno le opere di apostolato.

Bisogna, dunque, cercare questo domicilio spirituale, evidentemente, non poteva essere che una chiesa o una cappella.

Ma dove trovarla? Una chiesa apposita; perché una comune chiesa parrocchiale non avrebbe potuto ospitare questi «cenci» umani: e, poi, essi non sarebbero venuti, sprovvisti, come erano, chi di giacca, chi di scarpe, chi, quasi, di tutto.

* «Rivista dei giovani», XXIV (9), settembre 1943, pp. 203-207.

Giù, dunque, alla ricerca di una chiesa. A Firenze ci sono delle chiese appartenenti a «compagnie» estinte: documenti di una fede un tempo viva e poi tramontata col tempo. Si poteva, dunque, tentare di ottenere l'apertura di una di queste chiese.

Vengono espletate le pratiche necessarie – facili non certo – e, infine, la chiesa si ottiene: San Proclo, una vecchia chiesa rimodernata (non certo abbellita) nel 700, che porta ricordi danteschi e che fu testimone delle nozze di Giovanni delle Bande Nere.

Ricorriamo, per la santa Messa, ad un vecchio sacerdote tutto pieno di amore e di comprensione per i poveri e si dà inizio all'opera.

Come «reclutare» i poveri? Presto deciso: un foglietto, da distribuirsi al dormitorio pubblico (di sera, mentre questa piccola folla di poverissimi torna stanca al proprio letto o alla propria branda) e presso i conventi che sogliono dare ogni settimana una piccola offerta ai mendicanti (ricordo io stesso «i venerdì» di via Enrico Poggi, presso la casa dei Missionari del Sacro Cuore).

Il reclutamento è stato fatto: vengono preparati dei terzi di kg di pane con dell'affettato buono, viene tutto predisposto per la santa Messa e una domenica si aprono le porte di San Proclo. Avevamo distribuito più di 300 inviti: quanti i venuti? Una trentina: da trenta a quaranta (soli uomini)!

La diffidenza è tanta, nonostante l'affettuosa ospitalità di don Brignole e di tutti noi.

Comunque: l'idea è divenuta, anche se con tutte le deficienze e i limiti di ogni attuazione, un fatto concreto: la santa Messa del povero c'è: d'ora innanzi ogni domenica, alle ore 8,30, sarà celebrata a San Proclo una Messa riservata soltanto ai poveri.

Non mancano le obiezioni: vengono per il pane e l'affettato.

Lo sappiamo bene: ma che significa? Infine, non ne hanno anche diritto? E poi: non è, intanto, un mezzo efficace per fare ascoltare la santa Messa a gente che, altrimenti, non sarebbe mai entrata in chiesa?

Insomma, nonostante le obiezioni, si passa alla seconda domenica: ritornano tutti; si stabilisce fra noi e loro una amicizia che diventa a poco a poco confidenziale; c'è del buono, del solido, del fraterno in questa iniziativa; spunta il primo germe dell'*animus revertendi*; merita ritornare; merita fissare qui quel domicilio che non si può fissare altrove.

E così comincia un piccolo ruscello di carità: richiesta di indumenti, di consigli, di aiuti, promesse mantenute e anche non mantenute; insomma un piccolo focolare di carità è sorto e tutti si torna volentieri la domenica: per pregare insieme e per sostenerci insieme.

Spunta il problema finanziario: irrisorio, certo; ma eravamo allora tutti poveri, perché tutti studenti (o quasi studenti): quindi provvedere ogni settimana alla piccola somma occorrente era certo un pensiero che ci stimolava a credere ed a pregare.

La Provvidenza – e per essa la Madonna, dolce madre nostra – non è mai mancata! Man mano l’iniziativa cresce: nel 1937 si dà inizio ad una seconda santa Messa per le donne (ore 10) e si istituisce la pratica del Rosario pei defunti il sabato sera: poi corsi annuali di Esercizi spirituali per la Pasqua e per il Natale, e quel complesso di iniziative dirette a tenere desta nelle anime la fede e la carità. Padri Gesuiti, Padri Domenicani, Padri Serviti si alternano (i primi durante l’inverno e gli altri nel periodo che va da luglio a ottobre) per la celebrazione delle sante Messe.

La guerra ha intensificato l’afflusso dei poveri: prima si distribuiva il pane benedetto (da qui il nome: opera del Pane di Pier Giorgio Frassati: un ricordo di carità viva!); ora si distribuiscono minestre e latte.

Quanti sono i frequentatori? Uomini più di 300 (sono molto aumentati in questi ultimi tempi; tanti, poverini, sono morti; altri sono all’ospedale e altri in prigione): donne più di 250 (anche esse aumentate in questi ultimi tempi) oltre i bambini.

La spesa? Ora abbiamo raggiunto le L. 2800 circa per settimana: non abbiamo un soldo di fisso: tutto viene per effetto della preghiera e della vigilante ricerca! La Madonna è la nostra dispensiera: Le abbiamo chiesto per quest’inverno mezzo milione: confidiamo tanto nella infallibile intercessione di questa cara Mammina nostra. Con mezzo milione faremo gravitare attorno a San Proclo tutti i poveri – son tanti! – di Firenze.

La organizzazione? Semplicissima. La santa Messa viene seguita in modo che tutti vi partecipino con preghiere e con canti: la Messa degli uomini offre uno spettacolo di unità orante davvero commovente: una massa compatta che prega con tutto il cuore per circa 45 minuti.

Meno edificante, perché meno compatta, è la Messa delle donne.

Altra organizzazione non c’è: anche fra gli amici che vengono a San Proclo la libertà è massima: è una piccola repubblica dove nessuno è presidente perché lo sono tutti: una famiglia dove regna solo l’affetto e l’operosità. Non c’è cassiere, non c’è segretario, non vi sono registri, non c’è regolamento: non c’è nulla e c’è tutto! E le forze non mancano mai, come non mancano mai i soldi.

Una caratteristica di questa repubblica di San Proclo è costituita dai sacri legami col Santo Padre: ogni tanto Gli si scrive su carta povera, con semplicità, con la firma di tutti i poveri; vi sono quasi dei rapporti «diplomatici» tra questa repubblica; di poveri (da noi non c’è distinzione di sorta, né si esigono documenti di sorta: tutti siamo fratelli per il solo fatto di essere uomini) e la Sede Apostolica: ed ogni tanto ci giunge qualche regalo in danaro che fa intensificare la nostra preghiera per il Papa (ogni domenica si dice insieme per Lui un’Ave Maria, con tutto il cuore!).

A San Proclo c’è un ponte di carità fra ricchi e poveri: vorremmo farne una comunità cristiana di amore: qualcosa come il primitivo cristianesimo dove tutto era messo in comune!

La Madonna e San Giuseppe ci daranno la gioia di vedere questo progetto realizzato: ricchi e poveri livellati nella comune carità che a Cristo amorosamente li unisce.

Un cristianesimo che si esprima energicamente in una sentita comunione dei santi e che importi, perciò, un volontario livellamento economico: non sarebbe una esperienza degna di essere fatta? Non attirerebbe le benedizioni di Dio? Spogliasi Egidio e spogliasi Silvestro!

Vedremo: tenteremo; intanto una iniziale esperienza c'è: questa massa di poveri forma già una comunità cristiana cementata dalla preghiera e benedetta dalla Provvidenza; potrebbe diventare un piccolo paradigma di cristianesimo sociale: chissà!

Repubblica di San Proclo: piccola oasi di carità e di preghiera che distribuisce ogni settimana 4000 minestre e 500 buoni di latte, che ne distribuirà ancora di più nel futuro, che dona indumenti, ma, soprattutto, che elargisce senza misura a ricchi ed a poveri una gioia intima, consolatrice, una certezza di amore che fa a tutti desiderare la domenica come giorno di speranza e di festa!

Piccola repubblica, ove regna l'amore e la libertà.

I QUATTRO FONDAMENTI DEL CRISTIANESIMO*

Sono: 1) esistenza di Dio creatore, legislatore e ordinatore del mondo; 2) esistenza di un duplice rapporto fra l'uomo e Dio, di un rapporto in virtù del quale l'uomo è costituito nell'ordine naturale del suo essere e del suo operare e un altro, complementare e perfezionatore del primo, per cui l'uomo viene elevato all'ordine soprannaturale; 3) la rottura di questo rapporto operata dall'uomo; 4) la riparazione di questo rapporto operata da Cristo.

Queste quattro premesse sono indissolubilmente legate tra loro e in esse sta solidamente una forza soprannaturale – la Grazia – con cui in ciascuna anima congiunta a Cristo il rapporto soprannaturale viene rannodato.

Il Cristianesimo appare, perciò, nella sua essenza, un fatto di rigenerazione individuale; una rinascita dei singoli all'ordine della grazia di Dio. Infatti tutti i problemi della Grazia e della sua azione nell'uomo sono problemi che concernono l'uomo singolo e la sua storia di peccato, di redenzione e di resurrezione. Ma in questa stessa rigenerazione individuale c'è incluso un elemento di socialità: perché tale rigenerazione avviene mediante l'unione con Cristo e tale unione viene a costituire il Corpo mistico di Cristo. Da qui la costituzione di una Chiesa visibile avente il carattere di universalità e la chiamata rivolta a tutti, perché partecipino alla medesima Chiesa di Cristo. Il Cristianesimo è quindi per essenza la grazia che muove le anime e le santifica e che edifica fra tutti i giusti, di cui Cristo è il capo ed essi sono le membra. Sorge spontanea la domanda: il Cristianesimo, con la sua essenza, e finalità extratemporale di grazia e di gloria, incide nella costruzione della vita temporale dell'uomo? Ha, cioè, necessariamente un apporto da dare per la costruzione dell'ordine temporale umano? La risposta si deduce dai principi: 1) la grazia è una qualità soprannaturale dell'anima destinata a ramificarsi in tutte le facoltà, forze e operazioni dell'anima per armonizzarle, generalizzarle e quindi ordinarle a Dio; 2) la gra-

* «Rivista dei giovani», XXIV (6), giugno 1943, pp. 133-135.

zia presuppone la natura; non la distrugge, ma la sana e la eleva. Questa affermazione è confermata dall'esperienza. Basta vedere quello che il Cristianesimo ha fatto nella trasformazione del mondo antico.

Ogni ordine umano porta l'impronta del Cristianesimo. Si pensi alla trasformazione individuale che si manifesta con la fioritura dei martiri, dei contemplativi, dei santi; alla nuova impostazione familiare sul fondamento del valore sacro del matrimonio; alla trasformazione del mondo della cultura e dell'arte; al progressivo mutamento dell'ordine giuridico sulla base della nuova concezione della persona; all'affermazione del valore trascendente della persona e della strumentalità del corpo sociale. Indubbiamente comincia a formarsi, a datare dalla predicazione apostolica una civiltà cristiana che cresce di struttura e di espansione, man mano che si procede verso il medio evo e verso il rinascimento. Il perché di questa rapida e vasta trasformazione sta nel fatto che il Cristianesimo, nella sua medesima essenza, è contemporaneamente rivelazione, medicamento ed elevazione della natura dell'uomo. Esso solo conosce totalmente l'uomo; esso solo possiede le forze adeguate per sanare questa natura e condurre a termine l'intima tendenza alla perfezione. Esso solamente perciò conosce le leggi costruttive del corpo sociale e sa definire il rapporto fra le persone e la società. Solo il Cristianesimo è il garante dell'ordine naturale.

Senonché questa trasformazione non è da intendere nel senso che tutti gli uomini siano stati guadagnati definitivamente al Cristianesimo, e che tutti gli ordinamenti sociali siano stati in radice e definitivamente mutati in base alle premesse cristiane. Tale trasformazione radicale nei singoli e nelle collettività non è avvenuta e non potrà mai avvenire; perché è immanente nella concezione cristiana quella che può chiamarsi la dialettica del peccato. Ciascun uomo anche rigenerato alla grazia può cadere nello stato di colpa; e ciascun ordinamento sociale, già trasformato dal Cristianesimo, può subire reazioni contrarie e assumere, almeno transitoriamente, struttura anticristiana.

Tuttavia, in questa dialettica dei contrari certi guadagni essenziali del Cristianesimo non si perdono mai; si possono contemporaneamente oscurare, ma rinascono per virtù intrinseca, accresciuti di forza costruttiva.

Alla luce di questa dialettica dei contrari va considerata la vasta crisi del Cristianesimo che data dalla riforma ed è giunta ora alla sua più ciclopica manifestazione. Il crollo è stato causato dal fatto che tutta la costruzione dell'ordine umano individuale e collettivo non ha più poggiato sul solido fondamento della natura di Cristo e di Dio e sarà superato con una nuova costruzione che torni a poggiare sopra questo fondamento.

Ecco quindi l'apporto che il Cristianesimo ha effettivamente da dare, nel rimettere l'ordine nei singoli e nella società.

Solo dopo aver mostrato questa essenziale capacità del Cristianesimo a ogni ricostruzione umana, possono essere trattati i temi della ricostruzione; persona, società, economia, diritto, stato.

Ciò che urge, oggi, è intanto questa ripresa di coscienza della vera essenza del Cristianesimo, la «espansione» di essa nelle singole coscienze: un vasto movimento religioso potrebbe essere la solida base per una vasta ricostruzione sociale.

Cosa dobbiamo fare? Avviare questo vasto movimento religioso; risuscitare una larga corrente di vita profondamente cristiana; preparare così le basi per un assetto futuro della società, più conforme agli Ideali dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo, lasciatoci come unico retaggio da Gesù Cristo.

RICOSTRUZIONE. CAPOVOLGIMENTO*

Ricostruzione o costruzione, che è più esatto. Ma intendiamoci bene: si può costruire quando non si conoscono le leggi della statica e della costruzione? Quando non si conosce la resistenza dei materiali? Come si fa ad edificare quando non si ha la esatta comprensione del valore degli elementi coi quali o in vista dei quali l'edificio va costruito?

Si ricorda e si medita sempre poco quella parabola tagliente dello stolto costruttore: costruì, ma senza fondare l'edificio sopra basi di roccia; costruì sulla sabbia; la conseguenza era ovvia; non poteva che derivarne la rovina!

Il problema della ricostruzione sociale va visto alla luce di queste riflessioni: è possibile costruire seriamente una società umana quando non si sia anzitutto approfondito il valore degli elementi – gli uomini! – coi quali questa società va costruita?

È un po', se volete, quello che avviene in agricoltura: posso io seriamente e fruttuosamente intraprendere una cura del campo se sconosco la natura delle piante, dei terreni e così via?

Così per l'ordine sociale umano: è impossibile una qualsiasi costruzione umana – o, almeno, è ineluttabilmente rovinosa! – quando non si sia con nettezza chiarito cosa è l'uomo, quale ne è la natura e quale la naturale destinazione. E, infatti, dove sta la ragione ultima di questa tragica crisi? Nel fatto che sono state violate le intrinseche leggi costitutive dell'uomo: la società si è costruita nei suoi ordinamenti familiari, economici, giuridici, politici in contraddizione con le leggi naturali dell'uomo: questa intima deficienza costruttiva non poteva non condurre all'attuale tragedia.

Si dirà: ma quale è questa natura dell'uomo? Quali sono queste leggi costitutive di essa che vanno osservate se non si vuole il crollo dell'edificio sociale?

* «La Festa», XXII (30), 25 luglio 1943, p. 214.

E, in ispecie, chi ci saprà esattamente ed autorevolmente indicare questa natura e queste leggi?

Certo, non si può disconoscere che il problema è grave: perché di “natura” dell’uomo hanno ragionato pensatori di tendenze opposte: si è parlato di “natura buona” (Rousseau) e di “natura bestiale”; in nome di questa natura e di queste supposte leggi naturali sono stati escogitati sistemi economici, giuridici e politici i più opposti: si pensi al liberismo economico, al contrattualismo giuridico e politico, e così via; perciò la domanda è legittima: cosa si deve intendere per natura dell’uomo e costitutiva di essa [...]?

Proprio a questo punto entra in giuoco il cristianesimo; qui la nostra affermazione è categorica: volete conoscere l’uomo?

Volete determinarne i fini? Volete determinarne il valore? Volete penetrarne le leggi dell’agire? L’unica fonte di conoscenza è il Vangelo: il quale non è solo il rivelatore dell’ordine di Dio ma è anche il rivelatore dell’ordine dell’uomo; esso solo è capace di rispondere in modo definitivo ai problemi essenziali dell’uomo.

La tragedia attuale deriva proprio – nelle sue radici prime – dall’aver teoreticamente e praticamente disconosciuto questo valore rivelatore dell’Evangelo. E, infatti, ogni costruzione teoretica e pratica ha come suo sfondo una determinata visione dell’uomo: se i fini dell’uomo si esauriscono nel tempo; se c’è nell’uomo il primato dell’economico o del politico; se nessun ideale oltretterreno, se nessun piano superiore polarizza e generalizza a sé l’attività umana, la conseguenza è ovvia: la proprietà privata, la potenza industriale, la potenza terriera, la potenza razziale, la potenza politica, saranno i fini in vista dei quali si costruirà l’ordine teoretico e sociale umano. Le conseguenze per l’uomo singolo? Evidenti: sarà inevitabilmente stritolato sotto la pressione di questi vari tipi di superpotenza che opereranno su di lui – anche se ammantate, come spesso avviene, di abbondante retorica – in guisa da soffocare in radice ogni germe di spontaneità e di personalità. Ruota ineluttabilmente inchiodata alla dura esigenza di un meccanismo che sfracella! Può durare una civiltà – e uno stato che l’incarna – così costruita? Questa civiltà che prende nome dal capitalismo, dalla statolatria, dal razzismo, dall’imperialismo, e che ha come insegna la distruzione dell’uomo singolo, può non sfociare in una guerra gigantesca? La risposta è ovvia: tira la corda fino al limite: vedrai cosa avverrà quando il limite di resistenza è spezzato e la corda si è rotta! Le conseguenze di questa rottura le vedremo domani: c’è, in queste cose, quasi l’ineluttabilità di una legge fisica: tanta la rottura altrettanto e più violenta la reazione! *Qui gladio ferii gladio perit*: parole di Gesù! Poi, si è detto, bisognerà pure ricostruire; e cosa metteremo al posto di queste dottrine che hanno scatenato questo terremoto? Ebbene, metteremo – supponiamo – la concezione cristiana dell’uomo.

Quale è? Questa: che ogni uomo ha un suo fine personale: questo è Dio raggiunto interiormente dopo aver osservato con cuore puro la duplice legge dell’amore.

Tutto qui? Tutto qui!

Ma qui c'è la chiave di volta dell'unico edificio sociale capace di qualche intrinseca solidità. Bisogna far credito al Vangelo anche se gli insegnamenti che esso comunica non corrispondono ai pregiudizi che si sono ormai come invischiate nella nostra mente.

Non si può più pensare in politica, in economia, ecc., come si pensava prima del cristianesimo.

I valori temporali, anche più delicati – famiglia, nazione, economia, diritto, ecc. – hanno subito, con l'insegnamento di Gesù, una revisione molto profonda; si sono trasformati in strumentali a finali che erano nella concezione precristiana del mondo.

Tutta la preoccupazione sociale si sposta, con l'Evangelo, dall'esterno all'interno dell'uomo: ciò che conta non sono le dimensioni "materiali" dell'individuo, della famiglia, della razza, dell'impero, ecc.; ciò che conta è la purezza della coscienza, l'amore di Dio, l'amore dei fratelli, l'umiltà, la sincerità, la lealtà, ecc.; ciò che conta è la venerazione interiore della legge morale che splende come firmamento nell'intimità di ogni anima. Uno stato cristiano si contrappone proprio in questo a quello pagano: perché mira a questa formazione interiore della persona e si prefigge, almeno, di eliminare ogni ostacolo che possa intaccare, ritardare od impedire, tale formazione profonda dei singoli. Perché esso sa che la sua vera grandezza si trova – come nel suo luogo geometrico – nella validità morale e nella perfezione cristiana dei suoi membri!

Capovolgimento di prospettiva? Sia pur: perché ormai siamo tutti pagani, anche noi cristiani; perché noi pure bruciamo l'incenso – anche senza saperlo – agli idoli pagani che la civiltà anticristiana (civiltà?) dei nostri tempi ha posto innanzi a noi!

Bisogna avere il coraggio e spezzare gli idoli: ci vuole Vangelo alla lettera! Laici e non laici: tutti in piedi per una ripresa integrale del cristianesimo!

Ricostruzione? Sì, a questo solo patto e a quest'unica condizione: capovolgere le prospettive e costruire la società in vista dell'uomo.

Ma illusioni non bisogna farsene: abbiamo peccato e duramente pagheremo: quando avremo pagato, allora soltanto potremo dire: ora vediamo di porre mano ad una ricostruzione cristiana.

E forse allora il tempo sarà per noi di questa generazione ormai finito.

COMUNITÀ DI FRATELLI*

1

La domanda è sulle labbra e nel cuore di tutti: è legittimo sperare che al termine di questa tragedia così dura si costruisca, quasi consolidato dal sangue di tanti innocenti, un ordine sociale più fraterno?

E quali saranno i contrassegni di questa fraternità che dovrà tessere nuovi rapporti di amicizia fra i singoli ed i popoli?

La prima domanda trae la sua risposta da un'imperiosa esigenza dell'anima. Noi speriamo contro ogni speranza: anche se i fatti ci dessero torto noi diremmo lo stesso quanto il cuore – il cuore ha le sue ragioni, diceva Pascal – irresistibilmente ci suggerisce: prima che sia spento l'ultimo bagliore di fuoco, prima che sia effuso l'ultimo sangue innocente, gli uomini ritroveranno nel fondo del loro animo un impulso vivo di fraternità e di amore!

Ci siamo odiati. Ma perché ci siamo odiati? Ed è stato vero quest'odio che avrebbe dovuto costruire barriere insormontabili tra uomo ed uomo?

Un'analisi immediata dell'anima mostrerà che nulla di essenziale è venuto ad intaccare una unità fraterna che pure sussisteva nel fondo di ogni coscienza.

È vero: un oceano di lagrime ed uno spaventevole cumulo di rovine sembrano la testimonianza ineccepibile di un odio implacabile fra uomini ed uomini. Eppure quando il ciclone sarà finito esso sembrerà quasi un cattivo sogno: non è vero; questa testimonianza è fallace: essa non dice nulla circa l'intima disposizione delle anime; essa, nonostante la gravità delle sue disposizioni, non riesce ad intaccare la sostanziale realtà di un vincolo che fa degli uomini una famiglia vasta di amici e di fratelli.

Homo homini amicus, non homo homini lupus!

* «S. Marco: Bollettino di San Marco», 6, 1 settembre 1943, Firenze, p. 2.

Il cristianesimo non è fallito: l'edificio interiore di fraternità che esso ha costruito non è crollato; le fondamenta intime restano inalterate, consolidate, anzi, da un amore più intenso e da una speranza più viva.

Per rendersi conto di ciò basta che ciascuno rientri in sé stesso ed interroghi la propria anima: possiamo dire seriamente di odiare? Possiamo dire seriamente di sentirci irrimediabilmente inclusi in caselle che ci rendono gli uni agli altri stranieri?

Al contrario: forse mai come oggi – ed è questo il lato più drammatico della situazione nella quale viviamo! – un senso di universalità, di vera cattolicità, circola vitale e propulsore nelle nostre coscienze: tutte le barriere che dividevano sono cadute: nella nostra anima non splende che una gerarchia di ideali che partendo dalla persona ed attraversando la famiglia, la città, la professione, la Patria, giunge fino ad abbracciare l'universale famiglia umana.

Non più circoli che si escludono, ma circoli concentrici che si includono e che si integrano l'un l'altro. Non è vera quella dottrina fallace che procede per esclusioni, come se la storia umana si costruisse per via di irrimediabili contrasti e di insanabili lotte: per tesi e per antitesi! Uomo contro uomo, popolo contro popolo, razza contro razza, classe contro classe: errato!

La storia procede per composizioni, per integrazioni, per unificazioni: uomini che si affratellano con uomini, popoli che si affratellano con popoli, classi che si affratellano con classi!

L'essenza del cristianesimo è qui!

I fatti ci danno torto? Qui la risposta esigerebbe una complessa analisi: mi contento di rispondere con le parole di Orazio: *quidquid delirant reges plectuntur Achivi* (i deliramenti dei principi sono purtroppo pagati dai sudditi).

2

Quali saranno i segni di questa fraternità che dovrà tessere nuovi rapporti di amicizia fra i singoli, fra le classi e fra i popoli?

Il primo che viene subito alla mente viene offerto da nuovo ordinamento economico. Non è dubbia una cosa: uno spirito di fraternità penetrerà in tutto il tessuto del sistema economico e fortemente lo trasformerà.

Alcuni postulati fondamentali reggeranno, come solide basi, l'edificio di questa fraternità economica; essi così possono formularsi:

- a) In una comunità di fratelli c'è lavoro e pane per tutti: l'uso dei beni è comune perché per l'uso di tutti li ha creati la Provvidenza amorosa del comune Padre che è nei Cieli. Quindi in una comunità di fratelli non sono concepibili né la miseria, né la disoccupazione e le gravi ristrettezze economiche per un verso, né l'opulenza, l'ozio e lo sperpero economico per l'altro.

La Sacra Scrittura ha in proposito un comando preciso: non vi sia fra di voi nessun indigente e nessun mendico (Deut. 25, 4).

- b) In una comunità di fratelli il titolo fondamentale della propria consistenza economica è rappresentato dal lavoro: il capitale – il piccolo capitale: come si potrebbe, senza violazioni della giustizia, costituirsi un gigantesco capitale? – è titolo sussidiario e trae il suo valore dal fatto di essere un lavoro risparmiato.

Quindi in una comunità di fratelli tutti lavorano essendo il lavoro un fattore essenziale per lo sviluppo della personalità di ciascuno e per il benessere economico e spirituale di tutti.

Siamo come i membri di un organismo: il bene o il male di un membro costituisce un bene od un male di tutti gli altri.

- c) In una comunità di fratelli che ha il lavoro come base del suo edificio economico i rapporti fra lavoro e capitale non potranno non essere retti dal principio di gerarchia che fortemente subordina il secondo al primo.
- d) In una comunità di fratelli il mondo economico verrà, infine, regolato dal principio della ordinata partecipazione di tutti al governo di esso.

Così tutti sentiranno questo mondo come qualcosa di inerente alla loro personalità e responsabilità e ne cureranno, perciò, con più energia lo sviluppo ed il perfezionamento.

Questi i postulati essenziali della fraternità economica che attende di essere costruita dalla buona volontà di tutti.

La costruzione di un ordine economico così fatto sarà un fattore essenziale per la ricostruzione di una pace profonda fra gli uomini e sarà un nuovo frutto di quel lievito di amore che l'Evangelo ha definitivamente deposto nel cuore dell'uomo.

RICUPERO*

Dobbiamo fermarci un momento; una sosta per riflettere è richiesta dalle esigenze più intime dell'agire.

Anche il capitano, quando l'ora è più confusa, prende nelle mani la bussola e sosta un momento per ritrovare i punti cardinali orientatori del suo itinerario.

Anzitutto: incombe su tutti, ineliminabile, il dovere di sperare? Nel quadro dei valori della libertà e dell'ordine – tenendo conto della delicatissima trama delle attuali circostanze belliche – si impone a tutti l'obbligo di una partecipazione generosa alla riedificazione di ciò che è crollato, alla solidificazione di ciò che è indebolito, alla purificazione di ciò che non è intatto? La risposta non è dubbia: agire bisogna, nei limiti del proprio talento, perché il bene comune sia ricomposto; nessuna evasione è legittima; c'è una solidarietà che tutti ci investe e che da tutti imperiosamente esige un apporto generoso di sacrificio e di amore. La Patria, ricollocata che sia nel quadro degli essenziali valori umani e cristiani, ritorna ad essere per tutti, senza più distinzioni, sottintesi ed equivoci, una realtà che amorosamente impegna ed urgentemente sollecita.

Quando scaviamo nel fondo puro della nostra coscienza troviamo che ha ripreso una risonanza delicata, una capacità emotiva vasta, questa parola nella quale si esprime una realtà che è in certo modo essenziale alla nostra vita personale e collettiva: Italia.

Come faremmo, infatti, a “disancorarci” da essa? Chi può staccare dal tessuto della nostra coscienza quegli elementi costitutivi – religiosi, linguistici, culturali, politici, geografici, economici e così via – che danno un'impronta incancellabile alla nostra personalità?

È vero: alternative di luci e di ombre non mancano, qui pure: l'esperienza dolorosa di cui siamo stati spettatori ed attori insieme può in proposito insegnarci molte cose: ma quando il contrasto fra i valori cessa, quando la gerarchia

* «La Nazione», 1-2 agosto 1943, p. 1; anche in «L'Avvenire d'Italia», 1 agosto 1943.

delle idee e dei principi è ricomposta, quando ogni antitesi fra i massimi valori – la giustizia, la bontà, la verità, la libertà, l'amore – e la Patria è spezzata, allora il fondo dell'anima si illumina: questo ideale di Patria che portiamo come luce nel firmamento del cuore, torna a risplendere serenamente, senza ombre.

È un po' quello che avviene, nella luce del cristianesimo, per la famiglia: quale valore più immediato e più costitutivo per l'uomo? Eppure anche esso è destinato ad oscurarsi se la gerarchia dei valori non è rispettata: chi ama suo padre e sua madre più di me, non è degno di me (S. Matteo 14.6): ma lasciate che questo valore si gerarchizzi nel quadro dei valori che in Dio si appuntano; allora lo vedrete risplendere sereno e confortatore nel cuore dell'uomo.

Come della famiglia, che è la Patria in piccolo, così della Patria che è una famiglia in grande.

Lo so: il pericolo del nazionalismo materialista e pagano – la esperienza è ancora bruciante! – è sempre pronto a rinascere, per contrastare il valore e la portata, accanto al nazionalismo spirituale e cristiano; anche il grano porta vicino a sé, quasi ineluttabilmente, il loglio; ma distruggeremo per questo il grano? O non cercheremo, invece, con sapiente vigilanza, di contrastare istante per istante la seminazione dell'uomo nemico?

Questo nazionalismo umano e cristiano ha certi contrassegni che inequivocabilmente lo differenziano dalla contraffazione pagana: esso, infatti, non nega e non spezza, con artificiose barriere di sangue e di razza, quel quadro organico di valori sopranazionali in cui, anzi, esso medesimo è sapientemente collocato: ed infatti esso non intacca, ma potenzia e concretizza nell'amore ordinato della Patria e delle patrie, quella universale fraternità umana che costituisce uno degli essenziali pilastri della civiltà cristiana.

Proprio in questo quadro ideale di ordinata fraternità nazionale ed umana vanno collocate le responsabilità che oggi incombono su tutti e su ciascuno.

Ci è stata ridonata la libertà? Ma quali doveri delicati di ordine, di giustizia e di bontà esigerà ora l'impegno di questo dono nell'esercizio del quale si misura intieramente il valore morale dell'uomo! Ne faremmo forse, ora che la possediamo, lo strumento di una compressione ulteriore? La risposta non è dubbia: vogliamo che sia rispettata per noi e per tutti: e il garante e il tutore di questo rispetto sarà quell'ordine giuridico entro i confini del quale la libertà può soltanto trovare la sua attuazione più piena. Libertà ed ordine giuridico si richiamano a vicenda, legati come sono da un nesso di essenziale dipendenza.

Entro i confini di questo ordine giuridico sono appunto da risolvere i problemi che già si profilano di responsabilità da precisare, di punizioni da infliggere. Problemi morali di così alto interesse potrebbero forse essere risolti fuori dei quadri della legalità? Solo la legge – la maestà oggettiva della legge! – ha in questo tema così severo la parola adeguata da dire.

Il rispetto dalla legalità non è qualcosa di formale e di esteriore: è un dovere che scaturisce dai fondamenti essenziali dell'intiero ordine della legge morale.

Si dirà: ma l'ordine giuridico è incompleto e insufficiente. Ecco allora una ragione per invocarne, quando è possibile, la completezza e la sufficienza: ma l'itinerario attraverso il quale deve essere ristabilito l'ordine turbato della giustizia non può essere segnato che dalla giustizia: una delle intrinseche colpevolezze del passato sta proprio in questo: nell'averci fatto insensibilmente svalutare questo valore immenso, insurrogabile, della legge e dei suoi procedimenti. E, infine, un'ultima parola di fraterna bontà deve essere affettuosamente detta perché porti nelle anime di tutti un moto di pacificazione e di speranza.

Ci sono stati errori, mancanze, storture? È vero: ma ci sono errori di radice, mancanze e storture in certo modo irreparabili: a queste provvede la reazione adeguata dell'ordine giuridico violato.

Vi sono altri errori ed altre mancanze nelle quali non c'è nulla di irreparabile: perché non procedere qui col criterio della "recuperabilità"? Perché non far credito alle capacità rinnovatrici della creatura umana? Fare con gli altri come fa Dio con noi: ci "recupera" ad ogni istante, atto per atto; raddrizza ciò che è deviato, riscalda ciò che è tiepido, purifica ciò che non è intatto. È questo un criterio di realizzazione che può dare tanti frutti di pace e tanto contributo di bene. Perché gravare con un peso eccessivo? Perché non misurare con quella misura sovrabbondante che l'amore suggerisce?

Infine, diciamocelo a gran cuore: ma non siamo poi veramente fratelli? Non abbiamo, infine, un unico Padre celeste ed un unico Redentore? Sì, è tempo di rimettere fuori le nostre "carte" di cristiana rigenerazione. Siamo dove siamo per una sola ragione: per non avere creduto alla forza costruttiva del perdono e dell'amore.

Quante forze ricuperate per un atto solo di misericordia e di carità! Quanti uomini rinati per un gesto solo di amicizia! Questo tempo nel quale viviamo esige con urgenza un'ampia manifestazione di fraternità: gli uomini potranno così nuovamente gli uni agli altri riaccostarsi e senza con questo intaccare le esigenze di una giustizia che va reintegrata, potranno tornare a lavorare insieme, a sperare insieme, e a meritare insieme un premio di pace che Dio ha promesso a coloro che lo amano e che si amano.

L'ORDINE DEL LAVORO*

1

Se ci si domanda: – quale è il vostro punto di vista circa il mondo futuro del lavoro (il vero ordine nuovo!) Noi rispondiamo manifestando contemporaneamente forti speranze e non meno forti timori.

Le speranze sono fondate su quell'ideale di fraternità umana che abbiamo esposto nel precedente articolo e nel quale abbiamo delineato qualche tratto della futura “comunità di fratelli”.

Non si dica che noi siamo utopisti; non è un'utopia credere che, nonostante le tragiche esperienze contemporanee l'umanità si avvii verso un assetto intrinsecamente fraterno: fraterno nelle sue strutture economiche e nelle sue strutture politiche.

Le paurose deviazioni di cui siamo insieme spettatori ed attori non significano nulla di irreparabile per l'attuazione di questo ideale di fraternità: nonostante questi regressi paurosi – periodi di “ingorgo” e di rottura nella linea ascendente della civiltà umana! – la spirale della fraternità ineluttabilmente si svolge; ci si innalza, si direbbe, anche nostro malgrado: c'è un lievito di bene che fermenta, nonostante ogni resistenza, nel cuore stesso della storia umana: le cadute, anche violentissime, non mancano; i tentativi di indietreggiamento, anche ciclopici, non sono infrequenti; le rivolte contro questo ordine ascendente sono continue e turbolenti; e tuttavia la forza ascendente è più forte; l'incremento costruttivo dell'amore ha un successo sempre marcato, sempre imprevedibilmente vasto, su tutti i tentativi anche parzialmente vittoriosi dell'odio. Si avvanza, anche nolenti, quasi trascinati: c'è una ineluttabilità – si direbbe! – in questa santa e misteriosa costruttività dell'amore.

* «S. Marco: Bollettino di San Marco», 5, 5 agosto 1943, Firenze, p. 2.

Avete mai assistito all'opera devastatrice di un ciclone? Tutto perduto, tutto distrutto: eppure dopo poco tempo ecco riapparire più delicato e gioioso lo spiraglio animatore della vita!

Il bene è l'unica realtà solida e solidificante: il male è la devastazione, ma sempre transitoria e parziale, del bene.

Dunque, niente utopia: l'ideale della fraternità umana è un ideale in progresso, in netto progresso: e ciò proprio mentre esso sembra offuscato da altre direttrici di arresto e di distruzione.

Dacché fu piantata nel cuore dell'uomo quella proposizione chiara – voi tutti siete fratelli – e dacché dal cuore dell'uomo fu fatta germogliare quella invocazione amorevole – Padre nostro che sei nei Cieli – da quel giorno la cima della fraternità è divenuta l'unica nostalgia operosa del cammino dell'uomo.

2

Quindi speranze intrinsecamente fondate! L'ordine futuro sarà un ordine che esprimerà nelle sue strutture economiche e politiche una fraternità effettiva: tanta, si capisce, quanta ne potrà contenere la capacità ricettiva – sempre incompleta, ma sempre in aumento – dell'umanità di domani.

E cosa significherà, in concreto, una fraternità economica? Nel numero precedente abbiamo indicato i postulati orientatori di questa fraternità: l'ordine economico di domani, abbiamo ivi detto, sarà un ordine del lavoro: un ordine nel quale c'è pane, c'è lavoro e c'è spazio per tutti; un ordine nel quale lavoro e ricchezza, lavoro e proprietà saranno legati da un vincolo essenziale – sarà per tutti una modesta, anche se di dipendenza al lavoro; un ordine nel quale la consistenza economica di tutti – sarà per tutti una modesta anche se abbastanza variata e proporzionata consistenza economica: un minimo di "povertà" è come il sale che dà sapore e vigoria allo stesso ordine economico! – renderà a tutti possibile l'accesso a quei piani di cultura che esigono, per essere saliti, una assicurata tranquillità economica.

L'uomo non vive di solo pane, è certo; ma la sicurezza del pane è essenziale per possedere la tranquillità indispensabile alla meditazione!

L'economia, cioè, sarà finalizzata; sarà per l'uomo un mezzo necessario per la sua ulteriore ascensione spirituale.

A queste indicazioni sommarie possiamo aggiungere qualche precisazione.

Quali novità essenziali, rispetto alle strutture economiche attuali, presenterà la futura comunità di fratelli?

A noi pare che la novità essenziale – quella che definirà questa futura comunità economica e che nettamente la differenzierà dall'economia così detta capitalista – sarà l'*abolizione del proletariato* (come con espressione felice, ha detto l'11 febbraio 1943, alla SS. Annunziata in Firenze, S.E. il Cardinale Dalla Costa) e quindi la radicale eliminazione della lotta di classe.

E, infatti, quali sono i mali che in radice intaccano la civiltà così detta borghese e capitalista? Quali sono le deficienze essenziali dell'economia "borghese"?

Evidentemente due: la creazione di un proletariato di proporzioni gigantesche e la lotta di classe che da questa creazione ineluttabilmente deriva.

L'accentramento della proprietà privata, fondiaria e industriale, in poche mani – questa concentrazione è la nota essenziale del sistema capitalista – determina, in conseguenza, la creazione di un gigantesco numero di "espropriati", cioè di persone (lavoratori) alle quali è impedito l'accesso alla proprietà privata. Se si va in fondo nell'analisi dei mali che affettano l'attuale ordinamento economico e sociale si scoprirà che, in fine, la loro radice sta in questo negato accesso di immense moltitudini ad un minimo, sia pure, di proprietà, epperò di solida consistenza economica.

Questa piccola parola "il mio" – debitamente purificata da uno spirito di fraternità cristiana – ha una potenza psicologica ed economica inesprimibilmente grande: la "mia" casa, il "mio" fondo, il "mio" strumento di lavoro: tutte espressioni che hanno un'eco potente nel cuore dell'uomo.

Si dirà: sono espressioni di egoismo. Non è vero: possono diventare, se non sono corrette dalla grazia e dall'amore, strumenti di egoismo; ma debitamente contenute entro i confini della legge esse sono elementi propulsori della vita economica ed elementi integratori della personalità umana.

Chi è il proletario? Colui che, a causa dei difetti dell'attuale ordine economico, non può pronunziare questa piccola parola: il "mio"; colui che non ha la gioia di poter dire: questa casa che io e la mia famiglia abitiamo è mia; che fondo che io e i miei familiari coltiviamo è mio; questo strumento che io adopero per lavorare e per produrre è mio.

Cosa è il proletariato? L'immensa massa di questi "espropriati": cioè di questi uomini destinati a vivere, come si dice, alla ventura; destinati a "vendere" il loro lavoro; destinati ad essere sempre privati di quel nesso di amore che lega il lavoratore allo strumento col quale lavora ed al prodotto che è, in tanta parte, frutto del suo lavoro. Cosa bisogna fare per sradicare questi mali? Abolire, statalizzandola, la proprietà privata?

Noi non escludiamo profonde e radicali riforme e tanto meno escludiamo le forme di controllo che impediscano la chiusura della proprietà privata in un cerchio egoistico che lo distacchi dal lavoro e dalle necessità del consumo. Si deve impedire la ristabilizzazione del capitalismo. Ma vogliamo l'assoluto rispetto della personalità umana che include tra l'altro il rispetto assoluto dei beni di uso e degli strumenti del lavoro.

Così ogni lavoratore avrà una sfera proporzionata di proprietà che gli servirà come armatura della sua libertà morale e della sua indipendenza economica e che gli permetterà di poter esprimere con gaudio: questa cosa è mia ed è il frutto del mio lavoro!

Non si faccia l'obiezione che il frazionamento della proprietà privata è un fattore negativo dell'economia: la proposizione è vera entro certi confini, in ordine a certi tipi di economia; del resto, accesso di tutti alla proprietà non significa necessariamente frazionamento: anzi, in certi casi, esso non può avvenire che mediante una collettivizzazione. Ma v'è collettivizzazione e collettivizzazione; ce ne è una che abolisce la proprietà dei privati e ce ne è una che vigorosamente l'afferma e la potenzia.

Una cosa è certa: sul frontone del futuro ordine economico – nella sperata comunità di fratelli – sarà scritta questa sentenza: *qui tutti lavorano e qui c'è per tutti i lavoratori un ordinato e proporzionato accesso alla proprietà.*

E sotto a questa iscrizione se ne può scrivere un'altra, che è quasi il corollario della prima: *in questa comunità non vi sono capitalisti e proletari perché il "capitale" – nelle proporzioni del capitale fondato sul lavoro – è l'armatura economica di tutti.*

E dopo questa seconda anche una terza iscrizione arricchirà il frontone di questa comunità futura: *qui le classi non esistono, perciò non esistono lotte di classe; perché qui c'è una classe sola, quella degli uomini che, con diversità gerarchica di funzioni, lavorano e producono.*

In cima a questo frontone, sopra la prima iscrizione, sarà allora lecito collocare – segno, ormai, di una fraternità economica effettiva! – il segno consacrato di ogni vera comunità e fraternità umana: quello della Croce.

RESPONSABILITÀ DEL PENSIERO*

Quali sono i compiti di ricostruzione che ci attendono? La risposta è semplice: questa ricostruzione si estende alla totalità dell'ordine umano: ordine giuridico, ordine che potremmo chiamare culturale e teoretico, ordine economico, ordine interiore e morale dell'uomo.

Quello che dal punto di vista politico – a parte i gravissimi problemi bellici ed internazionali del momento – più urge è, evidentemente, l'ordine giuridico interno. Cosa doveva fare e cosa ha fatto, riconosciamolo con franchezza, il governo? Provvedere, per quanto era possibile, alla graduale ma rapida restaurazione di quest'ordine che la costruzione cosiddetta totalitaria dello Stato aveva sconvolto ed in certi punti distrutto. Essa, infatti, aveva rovesciato – ponendosi così in netto contrasto con tutta la tradizione giuridica latina e cristiana – il rapporto fondamentale che regge quest'ordine. *Non la persona per lo Stato, ma lo Stato per la persona* e per tutti gli sviluppi naturali e soprannaturali della persona: ecco, la legge base del vero ordine giuridico; già i romani l'avevano magistralmente precisata: *Honorium causa omnis ius constitutum est* (D. 1. 5, 2). L'infausta formula della statolatria egheliana – la formula classica della tirannia! – rovescia questo rapporto: fa della persona e dei diritti della persona una esclusiva «funzione» dello Stato; da qui il disconoscimento di ogni diritto originario ed inviolabile dell'uomo; da qui la violazione radicale di ogni sorta di libertà; da qui l'arbitraria e violenta intromissione nello stesso santuario della coscienza e della famiglia; da qui l'inquinamento della scuola; da qui l'universale turbamento in tutto l'ordine della vita umana! E si capisce: se violate la legge costitutiva di un ordine qualsiasi come potrà evitarsi lo sconvolgimento di esso? Purtroppo la violazione è possibile: ma si ricordino i violatori di ogni tempo la parabola mai abbastanza meditata dell'Evangelo (S. Marco 10,7): chi costruisce sulla sabbia vedrà presto l'irrimediabile rovina, e anche quella scul-

* «La Nazione», 190, 8-9 agosto 1943.

torea «degnità vichiana», le cose fuori del loro stato di natura né vi si adagiano né vi durano (Scienza Nuova, Degn. 8). Della efficacia di questa parabola e di questa degnità noi siamo oggi spettatori meravigliati ed in certo modo anche atterriti. Cosa ha fatto e va facendo il governo? Cerca di rimettere l'ordine giuridico nel suo vero alveo, di ripristinare quel rapporto fondamentale violato; di ridare alla persona umana la dignità e la libertà che le spetta; di eliminare tutte le arbitrarie intromissioni dello Stato in quell'ordine interiore riservato alla spontanea iniziativa della persona e della famiglia; di far rientrare lo Stato entro i confini di quella funzione tutrice ed integratrice dell'ordine giuridico, morale ed economico che ad esso compete. Vasto lavoro di revisione, di correzione, di eliminazione. Bisogna dirlo ad onore della verità: il governo vi si è messo con impegno; i provvedimenti già presi e quelli che già si profilano sono tali da assicurare il pieno svolgimento di questa vera *in integrum restitutio* dell'ordine del diritto. Lo scioglimento del partito unico e degli organi costituzionali che ad esso si collegavano costituisce l'atto di decesso dello Stato totalitario di non lieta memoria (ironia del caso: era chiamato dalla dottrina con l'appellativo di etico: stato etico!); la restituzione delle libertà politiche – anche se le attuali necessità belliche ne ritardano necessariamente l'esercizio – costituisce l'atto di rinascita dell'ordine giuridico unitario. Si capisce: la riconquista della libertà non è il termine dell'itinerario spirituale dell'uomo: la libertà è una premessa sulla quale si fonda la spontaneità ed il valore dell'azione: è una premessa dalla quale si parte per costruire nel mondo un ordine più intrinsecamente umano e cristiano (altrimenti ripeteremmo invano quella invocazione affettuosa: venga il tuo regno!). A questa categoria di provvedimenti può essere ricondotta l'opera di liberazione e di revisione intrapresa a favore di tutti i detenuti – di qualsiasi colore politico, di ieri e di oggi – e condannati politici! Sì, bisogna continuare ed arditamente e sollecitamente completare quest'opera sacrosanta di giustizia che il governo sin dal primo giorno si è preoccupato di intraprendere. Vi sono ancora tante creature che attendono l'ora della liberazione; tante famiglie che aspettano con ansia i loro cari; di che sono costoro colpevoli? Rei di avere amato un ideale di libertà e di giustizia per il quale un po' tutti avremmo avuto il dovere di comprometterci? Quest'opera, non ne dubitiamo, sarà senza distinzione e sollecitamente compiuta. Anche qui bisogna procedere con quel senso di credito e di amore verso la creatura umana che il cristianesimo inculca. Non bisogna «incasellare» gli uomini in caselle «buone» ed in caselle «cattive»; bisogna valutare l'uomo in sé, senza qualifiche: nelle sue impensate capacità di rinascita e di recupero; bisogna ricordarsi sempre che l'uomo non è mai interiormente solo, ma che dentro di lui c'è una presenza delicata, una voce pura, una luce intatta: il Padre celeste che amorosamente lo richiama e lo ravviva. Ma l'ordine giuridico non è tutto: ce ne è un altro, più radicale, nel quale la devastazione è più profonda ancora: è quello delle idee. Se l'idea orientatrice dell'azione è errata, come volete che non sia errata ed infrut-

tuosa anche l'azione? Avrebbe potuto sorgere un ordine giuridico, totalitario se un ordine teoretico anteriore non lo avesse preparato?

Qui viene alla mente la famosa espressione: *trahison des clercs!* Quali responsabilità per la cultura e per gli uomini di cultura: echeggia nel cuore quella invettiva tagliente di Gesù: guai a voi scribi e farisei; guai a voi dottori della legge!

Qui tutti noi che abbiamo, come che sia, compito di insegnamento – dalla cattedra, col giornale, col libro, con la parola orale o scritta – siamo chiamati ad un esame di coscienza leale e severo.

Si dice: è stato violato l'ordine giuridico; sono state lese in radice la dignità e la libertà della persona umana; è stata sostituita la forza al diritto; è stata infranta la legge morale e così via; e va benissimo. Ma io mi domando: tutto questo sconvolgimento giuridico e pratico di valori non può forse presentare titoli di scusa richiamandosi ad un precedente e molto diffuso ed onorato sconvolgimento teoretico?

Bisognerebbe qui fare un processo a tanta parte inaridita ed inumana della cultura contemporanea. Scusate: quando abbiamo cancellato Dio creatore e legislatore, l'immortalità dell'anima individuale, la responsabilità morale non traseunte – altrimenti che responsabilità è mai? – della persona; il peccato e la rigenerazione dell'uomo alla grazia, distinzione essenziale fra il bene ed il male, perché ci lamentiamo poi dello sconvolgimento pratico che necessariamente deriverà – come corollario dal teorema – da questo tragico sconvolgimento teoretico? Non è stato scritto a caratteri forti quella sentenza che domina tutta la storiografia egheliana: il reale è razionale? Non si è detto che fra bene e male c'è solo una distinzione «dialettica»? Che la lotta, la sopraffazione, costituiscono l'unico motore della storia umana? Che la persona umana non vale, nella sua individualità, più di quello che valga un'onda nell'immensità di un oceano? Quando abbiamo intaccato in radice tutto il tessuto delle verità cristiane, perché lamentarsi poi se altri uomini cercano di realizzare nell'azione ciò che noi abbiamo già realizzato nelle idee? Responsabilità del pensiero sulle quali riflettiamo poco: peccati contro lo spirito che resistono alla stessa grazia redentrice di Cristo! Ora facciamo punto. Una conclusione discende immediata da quanto abbiamo detto: compiti gravi per la ricostruzione dell'intero ordine umano si impongono a tutti; c'è molto da fare e per il governo e per i singoli; da fare per lo sgombero delle macerie di un mondo crollato, e da fare per la costruzione di un mondo più solido e più umano. Vediamo di accettare, con generosità, tutti, la nostra parte di fatica; un po' – diciamolo sinceramente –, anche se in proporzioni diverse, abbiamo errato tutti. Ma nulla è irreparabile nel mondo dell'uomo: perché c'è per tutti sempre pronta una grazia che sana ed una redenzione che ravviva.

POLITICA DEI CATTOLICI*

C'è un problema che interessa vivamente l'azione politica dei cattolici – cioè di cittadini che hanno a cuore, perché cattolici, l'ispirazione cristiana della vita politica del loro paese – e che già si affaccia nella coscienza di tanti.

Si sa: vi sono punti di vista diversi – ed è bene che vi siano! – fra i cattolici: c'è chi prospetta la soluzione della questione sociale sotto una luce più accentuata e c'è chi la prospetta sotto una luce meno accentuata; c'è chi pensa all'opportunità di certi istituti e c'è chi pensa all'opportunità di istituti diversi; c'è chi è propenso a mutamenti più radicali e c'è chi è propenso a mutamenti meno radicali.

Tutte opinioni che hanno il loro valore e che meritano di essere meditate e discusse perché tutte hanno radice in quel senso vigile di responsabilità morale che non deve mai essere assente da una coscienza cristiana.

Ora il problema è questo: è legittimo che questi diversi punti di vista infrangano l'unità politica dei cattolici e diano luogo – domani – alla formazione di movimenti separati? A mio avviso la risposta è nettamente negativa: no, nessuna ragione e nessuna diversità di concezione politica può e deve infrangere la compatta unità delle forze cattoliche, ci sarà tempo a discussioni, a chiarificazioni, a diversificazioni; per oggi e per l'immediato domani un solo ineliminabile dovere si impone a tutti, essere fermamente uniti, cementati dai valori di quell'unica fede e di quell'unico amore che si tratta in primo luogo di affermare e di difendere.

Perché – ed è questo il punto sul quale invito specialmente a meditare – il vero problema politico dei cattolici non è costituito oggi da un problema di tecnica costituzionale od economica; il compito politico dei cattolici, infatti, non si esaurisce oggi nel proporre e nel difendere una certa struttura costituzionale ed una certa struttura economica: esso è ben più alto; perché si tratta di prendere posizione decisa tra due opposte concezioni di vita; tra due quadri di valori che sempre più si contenderanno il campo della vita collettiva ed indivi-

* «L'Avvenire d'Italia», 185, 11 agosto 1943, p. 1.

duale; prima di avere una finalità costituzionale ed economica l'azione politica ha oggi una finalità metafisica e religiosa.

Per comprendere la gravità del nostro dovere e delle nostre responsabilità bisogna mettersi da questo punto di vista dal quale soltanto si può valutare a fondo il senso di questa immensa crisi del mondo. Da ciò la necessità per tutti di spostarsi da ciò che divide verso ciò che unisce: *in necessariis unitas*.

Non dobbiamo credere che le verità di fede e i principi morali siano realtà estranee al quadro dei valori politici: ne sono anzi l'anima, ne costituiscono il principio vitale di orientazione ed in una civiltà in dissoluzione, come la nostra, essi costituiscono anzi i valori politici massimi.

Prima di erigere l'edificio in tutti i particolari bisogna pure fare le fondamenta: altrimenti ci capita come capita allo stolto costruttore di cui parla l'evangelo e come è capitato a costruttori stolti di cui, purtroppo, abbiamo tutti una così triste esperienza. Si capisce: questi principi di Fede e di morale ci gioveranno immensamente per precisare i nostri compiti temporali; ci faranno capire che la dignità della persona e la fraternità umana sono parole vane se non fruttificano in una fraternità politica ed economica, saranno la lampada che ci farà luce nella attuazione delle riforme più vaste e più generose. Niente paura quando si tratterà di rendere concreta attraverso nuovi istituti giuridici, politici ed economici, questa effettiva fraternità cristiana. Ma ricordiamoci che oggi è anzitutto posta in discussione la validità orientatrice di questi principi eterni dell'Evangelo: il vero grande problema politico è questo: l'azione politica dei cattolici è chiamata a pronunciarsi preliminarmente, sopra di esso! Si tratta di sapere se il cristianesimo, con le sue "pretese" orientatrici di tutta l'azione umana, può ancora legittimamente aspirare, nel rispetto della libertà di cui esso è portatore e custode, a spargere il suo lievito di verità e di amore nell'intero organismo sociale.

Ripeto: bisogna tenere sempre presente questo che mi pare il postulato massimo dell'azione politica attuale: la finalità di tale azione prima di essere costituzionale ed economica è oggi metafisica e religiosa.

Bisognerebbe, per persuadersene, meditare intorno alla genesi ed alla ispirazione dei vari movimenti politici che operano oggi nel paese e – del resto – in tutta l'Europa e nel mondo.

Possiamo dubitare di questo fatto; che alla base di questi movimenti c'è, normalmente, una certa premessa metafisica! Che alla radice di ogni programma politico c'è un modo di concepire totale della vita? Si tratta di un mondo di valori che non gravita più in un senso o nell'altro, attorno agli ideali massimi della fede cattolica.

Orbene, quale può essere l'unico atteggiamento dei cattolici davanti alla gravità di questi problemi? La risposta mi pare evidente: restare saldamente uniti. Uniti per la ricomposizione di quel quadro di valori politici ed economici che torna a prendere ispirazione ed orientamento dai valori sovranaturali della Fede e della carità.

I PROBLEMI DELLA PERSONA UMANA*

I

Si potrebbe dire: ma questi problemi delicati di metafisica hanno poi tanto interesse in quest'ora carica di cose più urgenti e dolorose? La risposta è questa: il dramma sanguinoso che si svolge nel mondo è stato preceduto da un dramma non meno grave svoltosi sulle frontiere della metafisica: prima che cedessero le visibili frontiere delle nazioni hanno ceduto le solide frontiere di quella metafisica umana che la più alta sapienza antica e l'ispirata sapienza cristiana avevano costruito per mettere gli uomini al riparo dell'errore e della rovina.

La lotta fra la «metafisica della verità» e la «metafisica dell'errore» – un preludio di questa lotta lo aveva offerto il medio evo quando il pensiero cristiano si levò vigorosamente contro le dottrine arabe distruttive del valore dell'individuo umano [si ricordi il *de unitate intellectus* di S. Tommaso!] – è stata condotta intorno ad un sistema di «fortilizi» nei quali è impegnata la validità dell'intero edificio metafisico, etico e religioso dell'uomo: il concetto di sostanza; il concetto di persona umana; il concetto di società; il concetto di stato; il concetto di diritto; e, sopra di essi, come volta dell'edificio, il concetto di Dio trascendente.

La teologia cattolica – nelle sue fondamentali strutture tomiste – ha costruito, con questi e con altri concetti, un edificio che ha muri maestri destinati, per la loro solidità, a sfidare i secoli. Contro di essa si è levata, agguerrita, suggestiva, tentatrice, oscura, una teologia senza Dio, una metafisica senza trascendente che ha cercato di sconvolgere le basi essenziali della cultura cristiana.

Da più di un secolo la lotta su questo «fronte metafisico» si svolge serrata: che il nemico abbia conseguito dei successi non vi è dubbio: basta indicarne uno: l'essere riuscito a permeare col suo sistema le strutture sociali contemporanee

* «Acta pontificiae Academiae romanae S. Thomae», XVIII, Roma 1943, pp. 49-76.

elevando queste strutture a valore di sostanza e di fine ed abbassando la persona umana – unico valore sostanziale e finale! – a valore di accidente e di mezzo.

E questi successi appaiono tanto più gravi quando si pensi che qualche infiltrazione di questo veleno metafisico non è mancata anche nelle trincee della metafisica cristiana. La «novità» non manca di seduzione: e non si può dire che il c.d. «senso storicista» non abbia sedotto la mente di qualche pensatore cattolico.

Infine la ipostatizzazione della storia, dello stato, di un ideale collettivo etc. ha qualcosa di attraente: può essere una prospettiva che non manca, almeno in apparenza, di vaste promesse: ed ecco allora qualche «ponte» che cerca di raggiungere le trincee avverse! La stessa dottrina del *Corpus mysticum* ha sentito le conseguenze di queste infiltrazioni nemiche.

Certo è questo: ogni volta che si è tentato di porre l'accento su queste entità collettive presentandole come portatrici di valori sostanziali, si è, per forza, posta nell'oblio la persona umana: questa è scesa su un piano inferiore; è stata ridotta a qualcosa di accidentale; o, almeno, le si è tolto quel primato che essa possiede, indubbiamente, nella teologia cattolica e nel pensiero stesso di Cristo e di Dio.

Il peccato, la redenzione, la grazia, la gloria, l'amore, la contemplazione, la preghiera, il giudizio, l'Incarnazione, l'abitazione di Dio nell'anima etc., suppongono tutte, come tema centrale, la persona: senza l'uomo individuale tutto ciò non ha senso! Provate a spostarvi di piano e a mettere l'accento sugli enti collettivi anziché sull'uomo concreto: certo, si parla anche di peccati del popolo, di redenzione di un popolo, di preghiera di un popolo: ma se scendete a fondo, superando, in certo modo, i termini di questa analogia, cosa vi resta? Cosa cerca il Signore se non cuori vivi nei quali zampilla, come vena d'acqua pura, l'amore e la preghiera? Chi potrà mai contemplare Iddio, godendo di Lui e lodando Lui, se non una mente illustrata dalla Sua grazia e dalla Sua gloria? La metafisica cattolica gravita tutta attorno a questo pernio della persona: non dimentica certo la socialità: ma questa non potrebbe occupare il posto principale: ha un posto subordinato a servire i fini terreni ed ultraterreni della persona umana.

Tutto questo mostra la pericolosità di certi atteggiamenti di eccessiva simpatia che si sono manifestati nel nostro campo per le concezioni collettiviste – storicistiche e statolatriche – professate dalla metafisica avversa.

«Cercare il senso della storia», «prendere coscienza della solidarietà collettiva» e così via: tutte frasi che possono avere un senso buono ma che ne hanno uno molto cattivo; perché possono fare dimenticare che la storia è fatta dai singoli, con le loro azioni libere, con la loro adesione al bene o al male, e che la solidarietà collettiva non è qualcosa di sostanziale nella quale io sia radicato, come il ramo al tronco; la persona è qualcosa di per sé stante e di completo [*quoddam integrum significat* Comp. Th. 211], come S. Tommaso dice: è un mondo che ha una propria legge ed una propria autonomia; è questa la verità fondamentale sulla quale poggia l'edificio metafisico, etico e religioso dell'uomo.

II

Ho parlato di «metafisica dell'errore» ed ho parlato di un «sistema di fortificazioni» attorno ai quali la lotta fra questa metafisica dell'errore e quella della verità è divenuta decisiva.

Di che si tratta? Ecco: intendo per «metafisica dell'errore» quel sistema di pensiero – che ha in Hegel il suo teorizzatore – nel quale è negata l'esistenza di Dio trascendente ed è negato il valore sostanziale degli esseri individuali in genere e degli uomini in specie a profitto di enti collettivi astratti (dei quali, invece, viene predicata la sostanzialità) e, soprattutto, a profitto di un universale astratto – l'Idea, lo Spirito – nel quale sarebbe contenuta la vera sostanzialità e il solo valore.

Tutti gli essere individuali – la persona umana compresa – non sarebbero che la «fenomenologia» di questa Idea: la quale *a)* si aliena da sé e diventa natura; *b)* ritorna in sé, ponendosi in relazione con sé stessa, e diventa spirito soggettivo; *c)* esce nuovamente da sé, per la sua attività da produrre – un mondo da produrre e prodotto da essa – divenendo lo spirito oggettivo [la storia, gli stati, lo spirito del mondo]; *d)* rientra, infine, in sé per realizzare l'unità della oggettività dello spirito e della sua idealità e diventa così lo Spirito Assoluto [religione e filosofia] [cfr. Enciclopedia § 385]. Posta questa concezione le conseguenze sono ovvie: Dio trascendente non c'è; non c'è che questa misteriosa ed «iniziale» Idea; tutti gli esseri individuali, in essi compresa la persona umana, vengono radicalmente privati del loro valore e della loro intrinseca autonomia, non rappresentando che dei modi di essere dell'unica sostanza ideale e una vera fenomenologia di essa.

Tutti i problemi individuali dell'uomo – quelli della sua vita fisica e della sua vita spirituale; quelli della nascita e della morte; quelli del dolore e della gioia; quelli del peccato e della redenzione e così via – vengono svuotati di contenuto, sono ridotti a semplici accidentalità [Enc. § 377]. Quando l'individuo finisce, con la morte, non può paragonarsi ad altro che ad un *involutro vuoto* [Lezioni di Filosofia della storia, Firenze 1941 p. 91; Enc. § 376].

Ciò che prende rilievo, invece, è la collettività nella quale lo Spirito, oggettivandosi, si sostanzializza.

Il disegno totale di questa collettività è costituito dalla storia: lo Spirito realizza irresistibilmente il disegno storico di cui è portatore. Questo disegno viene attuato da strumenti che lo Spirito si costruisce (gli spiriti dei popoli): questi strumenti, a loro volta, si servono di strumenti di secondo piano che sono gli individui. Così il quadro totale della storia è assolutamente razionale: il mondo reale è come deve essere [lezioni p. 65] e non ha senso la distinzione, nel giudizio storico, del bene dal male.

Particolare attenzione, anche perché ampiamente elaborata, merita la dottrina dello stato che viene, con piena logica, inserita in questa visione metafisica.

Lo stato è una delle più vaste manifestazioni «sostanziali» dell'Ida: uno strumento «primario» nella edificazione della storia (nella quale si esaurisce la manifestazione dell'Ida): l'elemento divino dello stato è l'idea come è presente sulla terra [lez. p. 106]. È sostanza etica consapevole di sé [Enc. § 535]; è spirito vivente [§ 539]; è totalità vivente [§ 541]; è Dio reale [Lineamenti di Filos. del diritto § 258 app.]; è unità sostanziale, fine a sé stessa, assoluta immota [Lin. § 258]; è l'infinito ed il razionale in sé e per sé [ib.].

Da ciò la conseguenza che il dovere *supremo* dei singoli è di essere componenti dello stato [Lin. § 258]; l'individuo esso medesimo ha oggettività, verità ed eticità, soltanto in quanto è componente dello Stato [ib.]; solo nello Stato l'uomo ha resistenza razionale... Tutto ciò che l'uomo è lo deve allo Stato; solo in esso egli ha la sua essenza. Ogni valore, ogni realtà spirituale, l'uomo l'ha solo per mezzo dello Stato; lo Stato non esiste per i cittadini, ma anzi esso è il fine e quelli sono suoi strumenti [lezioni p. 104-5].

Meriterebbero di essere ancora ampiamente illustrati i corollari che concernono il diritto. Cosa è il diritto? Soltanto quello posto dallo Stato, il positivo [Lin. § 212]; è impossibile, quindi, parlare di diritti naturali dell'uomo preesistenti alla stessa costituzione statale. Ma, poi, chi pone questo diritto statale? Il governo che è come l'unità infinita del concetto di sé... che è la volontà dello Stato che tutto sostiene e tutto decide, che è la più alta cima dello Stato. E questo governo, infine, non è *che un individuo – il capo – nel quale la volontà dello Stato è incarnata e al quale spetta il potere di decidere: il diritto, perciò, è questa decisione medesima* [Enc. § 542].

Questa teoria della incarnazione dello Stato negli individui cosmico-storici [Weltgeschichtliche] è molto cara ad Hegel: egli vi insiste molto nelle lezioni sulla filosofia della storia; questi individui, nei quali lo Spirito con più tonalità si manifesta, attingono a sé medesimi l'universale che recano in atto: quello che essi fanno è quello che va fatto. Per essi non vale la morale comune: una grande figura che procede innanzi – dice Hegel – calpesta più di un fiore innocente, deve per la sua via qualcosa distruggere [lez. p. 96].

Strano: eppure di Gesù, dice l'Evangelo che *pertransit benefaciendo et sanando omnes!*

E, infine, è un capolavoro di malvagità tutto l'ordine internazionale, quale Hegel, coerentemente, lo disegna: i muri maestri di quest'ordine sono: a) inesistenza di un diritto internazionale naturale e, quindi, infondatezza intrinseca di ogni ordine giuridico internazionale [Enc. § 547 Lin. § 334, 335, 336]; c) l'assoluto distacco della politica dalla morale [§ 337]; d) la guerra e il successo come l'unica legge regolatrice dei rapporti interstatuali [Enc. § 545]; e) il progressivo assorbimento di tutti gli Stati da parte dell'unico Stato nel quale si esprime totalmente e conclusivamente lo Spirito: quello germanico [Lin. § 358].

Ho detto: «metafisica dell'errore»; è forse inesatto? Si pensi: negato Dio trascendente; privata di valore la natura; ridotta ad accidentalità la persona uma-

na; svalutati tutti i problemi interiori dell'uomo; elevato al valore di sostanza lo Stato e la storia e ridotta l'azione umana a semplice strumento di questi «organismi» collettivi nei quali l'uomo è inesorabilmente inserito e dai quali è inesorabilmente trascinato.

Se si va a fondo di questa concezione c.d. idealista si vede, infine, che essa ripete un motivo caro al positivismo: perché la costruzione organicista dello Stato viene riprodotta, con le sue strutture «cellulari», nella sociologia comtiana!

Purtroppo le idee di Hegel fecero rapidamente fortuna sul terreno politico tanto a destra quanto a sinistra: perché esse servirono alla costruzione di Stati oppressori della dignità e della libertà dell'uomo.

La concezione marxista, come quella razzista o supernazionalista, hanno in comune questo fondamentale errore: l'individuo umano non ha che un valore funzionale: in quanto deriva questo valore soltanto dalla nazione – razza, stato, etc. – o dalla classe a cui appartiene.

È davanti a queste concezioni, divenute purtroppo patrimonio culturale di tanti e dottrina ufficiale degli Stati a struttura collettivista ed oppressiva, che sorge imperiosa la domanda: ma, dunque, cosa c'è di falso o di vero in tutto questo? L'uomo ha un valore? Cosa è la società? Può la «metafisica della verità» darci luce sufficiente per rischiarare queste tenebre che ci avvolgono?

Chiamo «metafisica della verità» la metafisica dell'essere: quella che edifica su queste due fondamentali affermazioni: esistono degli esseri individuali che non sono l'essere, ma ai quali l'essere è partecipato; esiste l'Essere per essenza, dal quale, come da fonte prima e trascendente, gli esseri per partecipazione derivano.

È la metafisica solidamente elaborata – sull'ampia tradizione greco-latina-cristiana – dalla meditazione tomista. Noi chiediamo a questa metafisica che ci dia luce intorno a tre gruppi di problemi – accentrati tutti attorno alla persona umana – che possiedono oggi una attualità drammatica.

1) Cosa è, cosa vale, e come è costruita la persona umana.

2) Se, perché e come la persona umana è sociale.

3) Come deve essere costruita la società per rispondere alle esigenze naturali della persona umana.

Naturalmente si tratterà di indicazioni schematiche che servono a dare gli orientamenti essenziali in questo tema.

III

Cosa è la persona umana? Risposta di Boezio assunta da tutta la tradizione cristiana: *individua substantia rationalis naturae* [Summa Th. I, 29, 1; I, 29, 2; de pot. Dei IX, 1 etc.] cioè una *sostanza individuale spirituale*. Questa definizione esige, per essere compresa, che vengano indicati i fondamenti della metafisica tomista.

Che significa, infatti, sostanza individuale? Che significa spirituale?

Per rispondere alla prima domanda bisogna richiamare questa verità basilare: *et haec est veritas quod in rerum natura nihil est praeter singularia existens, sed tantum in consideratione intellectus abstrahentis communia a propriis* [Met. XI; 2 n. 2174]: cioè nell'universo non esistono, come enti sostanziali, che gli esseri individuali concreti: la sostanzialità non è predicabile che di essi [*Nihil subsistit nisi individua in genere substantiae*; de pot. Dei IX, 1,4].

È sostanziale solo l'essere individuale: e si intende per sostanziale ciò che S. Tommaso dice [de pot. IX, 1]: *substantia quae est subiectum, duo habet propria. Quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento, in quo sustentetur, sed sustentatur in se ipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se fit non in alio cri-stens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa: et pro tanto dicitur substare.*

Fra questi esseri individuali sostanziali l'uomo occupa un grado eminente essendo la sua natura spirituale e, quindi, personale: *persona addit supra hypostasim determinatam naturam: nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturae* [de pot. Dei IX 1].

La conseguenza immediata di questa verità basilare è questa: la sostanzialità non è predicabile di nessun ente ideale o sociale: *nullum universale, nec ens, nec unum, nec genera, nec species, habent esse separatam praeter singularia* [Met. 1641]; *nullum universale est substantia* [Met. 1585]; *nulla relatio est substantia* [de pot. IX, 4, 11^m]; *natura communis de se non subsistit nisi in singularibus* [de pot. IX, 5, 13^m].

Questa dottrina ha una importanza decisiva per definire la natura degli enti collettivi: non solo non sono esseri sostanziali gli enti ideali, astratti dall'intelletto; ma non sono esseri sostanziali gli enti collettivi i quali costituiscono così delle unità non sostanziali ma di ordine [*unitas ordinis*].

Quindi: l'universo nella sua totalità non è una sostanza [*quasi totum universum esset unum ens vel una natura*] ma è una unità di ordine [I, 47, 3: *mundus iste dicitur unum unitate ordinis secundum quod quaedam ad alia ordinantur*]; non è sostanza, ma unità di ordine ogni ente sociale umano [Eth. I, 1: *sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum... est autem aliquod totum quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione aut colligatione, aut continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter*].

Alla luce di questa dottrina appare tutta l'erroneità della concezione opposta: la sostanzialità che Hegel predica per l'Idea o per la collettività è, invece, attributo essenziale degli esseri individuali concreti: non è lo stato che è sostanziale; sono gli individui i valori sostanziali: questi esistono per sé [sostanze]; lo stato, viceversa, esiste soltanto negli individui che lo costituiscono [esistenza accidentale].

Orbene: quando la sostanza individuale – che ha un essere *firmum et solidum* ed al quale *sicut ad primum et principale omnia alia referuntur* [Met. 543]

– ha una natura razionale allora si dà ad essa il nome di persona [*Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura speciali nomine nominatur: quia ipsius est proprie et vere per se agere; de pot. Dei IX, 2*].

L'attributo della personalità indica che l'individuo che ne è fornito è collocato su un piano che trascende tutto l'ordine materiale; indica, cioè, che la natura di questo individuo possiede quei valori interiori di pensiero, volontà e libertà che costituiscono i tre contrassegni inconfondibili dell'anima spirituale immortale.

Resta da chiarire ulteriormente, per definire il valore della persona, il significato di questa spiritualità: intanto è chiaro che la personalità sostanziale non può essere predicata che dell'individuo umano (o angelico). Non sono, quindi, persone in senso sostanziale le collettività.

Non si può dire, ad es., come Hegel dice, che sia persona sostanziale la società, la famiglia, lo stato ecc.: S. Tommaso insiste su questo punto: *persona non continet relationem* [I, 29, 4, 4^m]; *persona in angelis et in hominibus non significat relationem sed aliquid absolutum* [de pot. Dei IX, 4, 6]; *hoc nomen persona non significat relationem sed aliquid absolutum* [IX, 4, 13].

La collettività, di qualunque grado, è sempre e soltanto *unitas ordinis* [Eth. I, 1; I, 31, 1, 2^m: *nomen collectivum duo importat: pluralitas suppositorum et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum*].

Ciò si dica anche, sia pure sul piano soprannaturale della grazia, del *corpus mysticum Christi*, della Chiesa.

Anche la Chiesa non è unità sostanziale – persona sostanziale – ma unità (mistica) di ordine [III, 8, 1: *tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis*; III, 8, 4: *unum corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus*; III, 49, 1 *quasi una persona*]: soltanto tenendo fermo questo concetto della unità di ordine contrapposta alla unità di sostanza si possono evitare quelle esagerazioni nella dottrina del corpo mistico che la Chiesa ha in questi ultimi tempi vigorosamente indicate. Si meditino queste luminose parole di Francesco de Victoria a proposito del valore analogico del corpo mistico [de pot. Ecclesiae II, 5] *et ideo, ut dicit S. Thom. 3 p. q. 8, licet corpus naturale, et mysticum multa habeant similia, non tamen omnia, sed differunt non paucis, non solum quantum ad esse naturale, quia omnis potestas corporis naturalis oportet esse simul. Ecclesia autem constat ex omnibus fidelibus ab Abel iusto usque in finem saeculi: sed multo magis quantum ad spiritualia. Unus enim homo est capax gratiae et alterius formae spiritualis, quae non potest convenire immediate toti. Item pars naturalis, quae non potest convenire immediate toti. Item pars naturalis est praecise propter totum in corporei in Ecclesia singuli homines sunt propter Deum et propter se solum, nec bonum privatim ordinatur ad bonum totius, saltem praecise, nec principaliter, sicut nec gratia, nec fides, nec spes, nec aliae formae, supernaturales sunt immediate in tota communitate: sic nec potestas spiritualis, quae est aequae, aut plus etiam supernaturalis.*

Quanta luce quando si tengano chiare davanti alla mente queste verità primordiali! Quanti idoli si spezzano! Così si sfalda quella barocca e materiale visione del «grande essere» che costituirebbe l'umanità e di cui gli uomini singoli non sarebbero che cellule ed organi [Comte]. Anche l'umanità non è una persona sostanziale: gli uomini, è vero, sono gli uni agli altri ordinati in modo da formare *quasi unum corpus, quasi unus homo* [I, II, 8, 1]: ma si tratta di analogia; il corpo sociale è analogo ma non univoco col corpo umano! Non sussiste come ente sostanziale distinto dagli uomini che lo costituiscono: la specie umana non sussiste come ente sostanziale [*non est subsistere generum et specierum sed solum individuorum in genere substantiae*; de pot. Dei IX, 1, 5]; e come tale non sussiste la natura umana [*natura communis de se non subsistit nisi in singularibus*; de pot. IX, 5, 13^m].

Solo in Dio, in modo misterioso a concepirsi, *persona divina significat relationem* [1, 29, 4] e solo in Lui, *in divina Trinitate, non solum est unitas ordini sed cum hoc etiam unitas essentiae* [I, 31, 1, 2^m].

IV

Ecco, dunque, rivendicata la sostanzialità e solidità della persona umana: ecco davanti a noi questo «piccolo» essere che è pure un mondo, un mondo piccolo ma, in certo senso, infinito.

Un essere *firmum et solidum* [Met. 543], un mondo *unum, per se existens, completum, absolutum* [de pot. Dei IX, 4, 10].

Questi caratteri di solidità, quasi muri maestri di una costruzione che non si sfalda, sono posti in viva luce da S. Tommaso: la persona è qualcosa di integro [*hoc nomen persona integrum quoddam designat*: Comp. Th. 211]; qualcosa di uno [*quasi per se una dicitur absoluta quasi ab alio non dependes*; de pot. Dei IX, 4, 10^m; IX, 4, 13]; di incomunicabile [*...sed etiam quod est distinctum et incomunicabile*; de pot. Dei, IX, 6, 3^m]. E anche quando essa è vista in relazione con le altre persone, l'accento non cade sulla relazione ma su queste unità solide che la costituiscono [I, 28, 2, 2].

Ci piace guardarla così questa mirabile cittadella che Dio ha creato inespugnabile! Una fortezza che si apre soltanto dall'interno; una meraviglia di completezza che la stolta speculazione collettivista ha voluto scoronare di ogni valore e di ogni potenza!

Non si dica che cadiamo nell'individualismo: l'individualismo è la patologia della persona: la persona, come ogni altro essere e più di ogni altro essere, è fatta per espandersi nella verità e nel dono; l'amore è la sua intima legge: e amare significa donazione e unione!

Ma questa donazione e questa unione non sono il frutto di una meccanica esterna: sono il frutto di un moto interiore di spontaneità e di libertà. La spontaneità e la libertà sono come l'atmosfera nella quale la persona respira e fruttifica.

La definizione di persona ci mette, dunque, in grado di mostrare la radicale divergenza della «metafisica della verità» e della «metafisica dell'errore»: la trincea dell'uomo è difesa vigorosamente dalla prima contro gli attacchi violenti, oppressivi, cattivi, della seconda.

V

Possiamo ora meglio precisare il valore della persona, rispondendo alla seconda domanda: cosa vale la persona umana.

Ecco: il Concetto di valore implica un confronto: qualcosa vale più o meno in relazione a qualche altra.

Per comprendere, allora, il valore della persona bisogna metterla a confronto con gli esseri che nella scala gerarchica degli esseri stanno sotto di lei e con quelli che in tale scala stanno sopra di lei. Perché la struttura del reale è gerarchica: gli esseri individuali concreti che costituiscono il reale, infatti, sono collocati, per dir così, sui gradini di una scala che si eleva dagli infimi gradi del materiale sino ai gradi supremi dello spirituale: al vertice di questa gerarchia, trascendente ogni essere individuale creato, c'è Dio.

Orbene: che cosa distingue gli esseri determinando la loro collocazione sui gradi più bassi o più alti di questa scala? L'«intensità» del principio formale che essi possiedono e che misura la loro distanza maggiore o minore dal vertice di questa gerarchia.

Nell'uomo questo principio formale ha una intensità massima perché raggiunge il grado della spiritualità; è forma pura, sostanziale, anche se ordinata ad unirsi ad un corpo e a formare con esso l'unità della natura umana.

Se guardo, dunque, la scala del reale visibile – quello che, soltanto, cade sotto l'immediata esperienza dei miei sensi e del mio intelletto – io vedo alla sommità di questa scala questo capolavoro della creazione costituito dalla persona umana.

L'universo visibile è sotto di lei ed è ordinato a lei: si direbbe che tutto lo «sforzo» della creazione è stato compiuto per preparare il luogo adatto a contenere quest'essere umano le cui inesplorate meraviglie lo costituiscono al vertice del mondo.

Persona est quod est perfectissimum in tota natura, dice S. Tommaso [1, 29, 3]. Fra l'ordine sommamente spirituale di Dio e l'ordine inferiore della materia viene collocato questo ordine umano che ha rapporti con l'uno e con l'altro: ha tra l'uno e l'altro una funzione mediatrice: perché l'ordine inferiore si ancora all'anima umana [C. g. III, 22] e, attraverso l'anima umana destinata a Dio, si ancora a Dio.

Posizione, dunque, di confine: *anima umana est in confinio corporearum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis recedens ab infimo et appropinquans ad summum* [C. g. II, 81]: l'uomo è a cavaliere del tempo e dell'eternità [*mens humana secundum se est supra tempus, sed per accidens subditur tempori*] [I, II, 113, 7, 5^m].

Il valore della persona sta, dunque, nel fatto che essa possiede un'anima spirituale; una forma, cioè, pura ed incorruttibile; è un «mondo» che non è destinato a corrompersi e che ha, davanti a sé, gli interminati orizzonti dell'eterno.

Confrontata con tutto l'ordine inferiore, chiuso entro i confini del tempo e dello spazio, la persona umana mostra la sua gigantesca grandezza che è misurata solo dall'eterno; confrontata con Dio essa appare costruita con tratti che la costituiscono in una certa parentela spirituale con Dio.

VI

Il problema dei rapporti fra l'uomo e Dio va ulteriormente precisato perché risalti ancora meglio l'immenso valore della persona.

La scala gerarchica degli esseri di cui abbiamo parlato non è statica, è dinamica: è, cioè, percorsa tutta quanta da una tendenza ascendente causata dall'attrazione che Dio esercita sulla totalità della creazione.

Da questa attrazione deriva quella tendenza degli esseri che può essere così definita: gli esseri inferiori tendono a quelli superiori: la materia tende allo spirito [C. g. III, 22] e lo spirito tende a Dio [S. Th. III, 9, 2].

Quindi l'anima umana è immediatamente attratta da Dio e immediatamente vi tende.

Ma in che cosa consiste precisamente questa immediata tendenza della persona umana a Dio?

Per rispondere a questa domanda bisogna scrutare il mondo interiore dell'uomo: cioè il «meccanismo» naturale della sua intelligenza, della sua volontà e della sua libertà.

Vedere (perché atto di visione spirituale è l'atto intellettuale); ma che cosa?

Amare (perché atto di amore è ogni atto volitivo), ma che cosa?

Decidere (perché atto di decisione è ogni atto di libertà), ma in vista di che cosa?

Consideriamola un po', nella sua strana posizione di frontiera, sospesa fra cielo e terra, questa persona umana che racchiude in sé tanta pienezza di mistero.

Eccola a mezza strada, per dir così, tra Dio e l'ordine inferiore. Cosa cerca? Verso quale direzione si incammina? Che cosa determina la sua scelta?

Se si va a fondo delle cose la risposta non può essere che una sola: cosa cerca? Cerca di vedere la suprema bellezza che sta sopra di lei; cosa vuole? Vuole il possesso della suprema bontà che sta sopra di lei; che cosa determina la sua scelta? Il desiderio insaziato di questa totale purezza che essa intravede sopra di sé! Dio è l'oggetto supremo del suo intelletto, Dio è il bene sospirato del suo amore, Dio è la molla intima di ogni sua decisione.

Ne porta in sé, rifratta, la luce, la bontà, la bellezza; scende già in lei con la luminosa attrattiva di una cima purissima cui bisogna pervenire.

Il valore della persona umana è tutto qui: la sua spiritualità non ha altra ragione finale: è spirituale perché possa specchiare in sé, rifratta, partecipata, la

luce di Dio e perché possa arditamente tendere sotto l'azione motrice e gratuita di Dio, sino a pervenire alla unione consumata con Lui.

Nihil finitum, desiderium intellectus quietare potest [C. g. III, 50]; *nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale: quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo* [I, II, 2, 8].

Viene ora spontanea la domanda: è questa, dunque, la «accidentalità» hegeliana? Si può proprio dire che questa persona umana indistruttibile collocata sul piano dell'eterno, fornita di un potere di autonomia che la fa liberamente tendere a Dio (ma che potrebbe anche farla deviare verso la direzione opposta), che è in sé portatrice di Dio stesso – *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante* [I, 43, 3] –, sia un semplice «fenomeno» dello Spirito? Sia una semplice proiezione dell'Idea? Un «momento» nel processo dialettico dell'Idea?

Che strana cosa! Si nega Dio trascendente per non mettere una «eteronomia» che alieni – come si dice – l'uomo da sé stesso e poi si opprime l'uomo sino a privarlo di ogni valore originario e sino a farne lo strumento di uno Spirito che toglie alla persona umana ogni autonomia ed ogni validità.

VII

E, infine, il tema del valore della persona si arricchisce di un nuovo dato quando sia messa in luce la finalità di questo valore.

Che significa? Significa che l'uomo non è uno strumento destinato ad esaurire la sua ragion d'essere nel servizio da rendere ad altri esseri, ma che anzi ha in sé stesso la sua ragion d'essere ed il suo fine [*propter seipsum et non propter aliud*; C. g. III, 111, 112, 113].

Il valore strumentale appartiene a tutti gli altri esseri; all'uomo no, perché spirituale; tutti gli altri esseri animati sono, ad es., ordinati al bene della loro specie; l'uomo no; l'uomo non è ordinato – come a suo fine ultimo – che al bene proprio consistente nella visione di Dio e nella unione con Dio. Quindi nessun'altra finalità può in sé totalmente assorbire il fine della persona umana; né il bene della specie umana [C. g. III, 113]; né il bene della intiera università degli esseri [I, II, 2, 8, 2^m]; non la società angelica [I, II, 2, 8, 1^m]; non la società umana [I, II, 21, 4, 3^m: *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*]; Dio solo è il fine ultimo dell'uomo [I, II, 21, 4, 3^m: *totum quod homo est, et quod potest, et quod habet, ordinandum est ad Deum*] e questo fine ultimo viene raggiunto mediante una operazione immanente con la quale l'anima, con l'aiuto della grazia, prima, e della gloria [I, 12, 4] poi, si unisce a Dio [I, II, 1, 8: *Homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum*; I, II, 2, 7: *homo per animam beatitudinem consequitur*].

A questa luce appare la erroneità delle dottrine collettiviste che riducono a funzionale il valore dell'uomo: l'uomo vale perché membro dello stato [Hegel];

l'uomo vale per le funzioni – di solidarietà che svolge nel corpo sociale [Comte, Hegel, Durkheim]; l'uomo vale perché produttore di beni economici [Marx]; l'uomo vale perché membro di una razza [razzisti] ecc.; no: l'uomo vale per sé stesso, perché uomo; perché, cioè, creatura portatrice di un'anima spirituale destinata a vedere Dio, ad amare Dio, a muoversi nella direzione di Dio.

Questo valore finale dell'uomo è marcato vivamente da S. Tommaso nella *Summa contra gentes* dove in tre capitoli del libro III (111, 112, 113) egli mette in luce il valore a sé stante dell'individuo umano.

C. g. III, 112: *substantiae intellectuales gubernantur propter se, alia vero propter ipsas... sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem propter ipsam*, C. g. III, 113: *anima rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum: ...sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui... creatura rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisiva, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae: quia individuum quod gubernatur solum propter speciem non gubernatur propter seipsum, creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur... Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum.*

VIII

Resta l'ultimo del primo gruppo di problemi: come è costruita la persona umana? La risposta è evidente: è costruita in modo da adeguarsi al fine al quale è ordinata: in modo, cioè, da ascendere gradualmente, con le operazioni dell'anima, tutta la scala del reale per fermarsi, infine, al vertice di esso: *per transire de hoc mundo ad Patrem* [S. Bonaventura *Itinerarium mentis in Deum*; cap. VII, 3] e per sostare per sempre, dopo l'ascesa, nella estatica contemplazione di Dio.

La persona umana, nella sua unità di corpo e di anima, è costruita, dunque, secondo il principio gerarchico: in modo da potere percorrere l'intero itinerario che dai gradini infimi della terra perviene ai vertici supremi del Cielo [... *per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna*; S. Bonav. ib. I, 6].

Quindi il corpo soggetto all'anima; quindi nel corpo gerarchicamente ordinate le potenze inferiori – vegetative e sensitive – dell'anima; quindi nell'anima le potenze spirituali – intelligenza e volontà – che a sé subordinano le potenze inferiori dalle quali prende inizio il moto stesso spirituale; e, infine, questo moto spirituale che gerarchicamente si svolge salendo di tappa in tappa, dai primi gradi del visibile sino alle vette supreme del divino [I, 94,2... *a rebus exterioribus aggregatur anima ad seipsam* e da sé stessa essa *ulterius manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum*]. L'uomo è un mondo; costruito a

struttura gerarchica, come il mondo; che ha cinque sensi che sono come le porte dalle quali entra nell'anima la conoscenza di tutte le cose sensibili; che passa da questo mondo esterno al suo mondo interiore [*ab exterioribus ad intima*] e che da questa si dispone al transito nel mondo trascendente di Dio.

Sorge a questo punto una obbiezione: e il peccato? Certo, è risaputo: questo mondo interiore dell'uomo è scomposto; la gerarchia delle facoltà, delle tendenze, dell'azione è frequentemente sconvolta; c'è nell'uomo disordine e tempesta.

Ma che significa tutto ciò? Forse che, per questo, è modificata la struttura ontologica del mondo umano? Si può dire che la presenza del peccato annulli il valore della persona umana? Ciò sarebbe vero se fosse vera la tesi di Calvino: se, cioè, la natura umana fosse ineluttabilmente ed inguaribilmente preda della colpa.

La realtà è diversa: c'è il peccato che mette il disordine, ma c'è la grazia che riordina e che eleva.

La persona umana, fatta partecipe della vita divina emanante dalla divina personalità del Cristo, riacquista la sua primitiva giustizia e viene così fatta abile alle comunicazioni soprannaturali di gloria che Dio le destina.

IX

La conclusione sul primo gruppo di problemi: – l'uomo cosa è, cosa vale, come è costruito – ci fornisce risultati consolanti: la «metafisica della verità», sulla quale solidamente poggia la rivelazione cristiana, ci mostra con contorni netti le proporzioni gigantesche e l'indistruttibile solidità della persona umana. Essere sostanziale, spirituale, immortale, portatore di valori divini, destinato alla consumata unione con Dio.

Un «tutto» – *nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu*; C. g. III, 112— la preziosità del quale è interiore: consiste in un'operazione purissima di visione e d'amore. *Fecit Deus creaturam rationalem ut Summum Bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur* (S. Agostino).

Solo dopo avere conosciuto queste solide e permanenti strutture della persona umana e dopo aver definito il suo valore «finale» e non «strumentale» è possibile affrontare con rapidissimi tratti orientatori, il duplice gruppo di problemi relativi alla società umana.

I) Se, perché ed in che modo l'uomo è sociale; II) come deve essere costruita la società per corrispondere alle esigenze della persona umana.

L'uomo è sociale? La risposta che fornisce l'esperienza e, soprattutto, la stessa costituzione strutturale dell'uomo è positiva: *homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum* [Eth. I, 1, 4]; e ancora: *in omnibus homi-*

nibus inest quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut ad virtutes [Pol. II,1]. Lo stato originario dell'uomo non è uno stato di solitudine, come Rousseau [prima di lui Hobbes e Locke] erroneamente pensava; è uno stato di associazione perché la destinazione di conoscenza e di amore cui l'uomo è intrinsecamente inclinato sarebbe inattuabile se non vi fossero delle persone fra le quali questo commercio spirituale si attuasse.

La società costituisce, come si dice, una relazione reale [I, 28, 1]; una relazione, cioè, fondata nella natura stessa dell'uomo. Con ciò si apre un accesso al secondo problema: perché l'uomo è sociale?

Qui si offrono un gruppo di risposte che si possono graduare per la loro crescente importanza: si può dire: perché ogni uomo ha bisogno, per le necessità della sua vita, dell'aiuto degli altri [*utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest*; Eth. I,1]; ma c'è una ragione che va più a fondo: è quella ricavata dalla struttura, per dir così, dell'anima umana: è una struttura «a bilancia»: perché su un piatto della bilancia sta la necessità di amare e sull'altro stanno le persone sulle quali questo amore si riversa. È vero: la totalità delle persone non potrebbe esaurire l'ampiezza di questa necessità di amare che è insita nella natura dell'uomo [*nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam*; I, II, 2, 8]: ma la presenza nella struttura interiore dell'uomo di una necessità siffatta basta per dare alla società i fondamenti indistruttibili della natura. Quello che si dice per l'amore si ripeta per il pensiero: lo sviluppo dell'intelligenza – come Dante vide; de Mon. I, 3-4 – esige una collaborazione delle intelligenze; è vero qui pure che solo l'intelligenza divina può attuare totalmente la potenzialità dell'intelletto umano [C. g. III, 50; *nihil finitum, desiderium intellectus quietare potest*]; ma intanto la presenza nella struttura interiore dell'uomo di una necessità siffatta basta per dare, anche per questo verso, fondamenti naturali indistruttibili alla società umana [C. g. III, 128].

Si può, dunque, dire: l'uomo è sociale perché spirituale; perché destinato ad una società eterna – con Dio – nella quale soltanto avranno espansione totale il suo bisogno di conoscere e di amare. Infine, una terza ragione è questa: quella che deriva dal principio universale di ordine e di armonia che regge la creazione: *omnia quae sunt, ad invicem ordinata sunt* [Met. 2629; I, 21, 1, 3^m].

La legge della unità solidale e gerarchica che presiede la costituzione dell'universo si ritrova, analogicamente, anche nella costituzione della società umana. Come ogni essere ordinato a tutti gli altri – come una pietra è ordinata all'edificio cui è destinata, come un organo è ordinato all'organismo di cui fa parte [Pol. VII, 4] – così ogni uomo è destinato a tutti gli altri, è parte del corpo sociale.

È questa la ragione per cui S. Tommaso parla con tanta frequenza della relazione che c'è, come fra parte e tutto, fra l'individuo e la società. I, II, 96, 4: *cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et*

quod habet, est multitudinis, sicut et qualibet pars id quod est, est totius. II, II, 64, 2: quaelibet autem persona singularis comparator ad totam communitatem sicut pars ad totum; II, II, 61, 1: persona comparator ad communitatem sicut pars ad totum; II, II, 65, 1: ipse totus homo, ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars; II, II, 65, 5: quaelibet pars, id quod est est totius; quilibet autem homo est pars communitatis et ita id quo est, est communitatis.

Va ricordata qui l'immagine della sinfonia (Arist. Pol. II, 9) quella della volta (Seneca Ep. 95), quella dell'organismo (*membra sumus magni corporis*, diceva Seneca Ep. 95) e quella paolina del corpo mistico. *Nos natura propensi sumus ad diligendos homines quod est fundamentum iuris*; diceva Cicerone [de legibus].

Gli uomini sono sociali perché costituiscono quasi un unico corpo di cui ciascuno è membro solidale con tutti gli altri. Ma a questo punto sorge viva la domanda: ma allora ricadiamo nella teoria materialistica, organicista, di Comte? O nella sostanzialità degli enti collettivi di Hegel e di Marx? La risposta è decisamente negativa: no; affermare che gli uomini sono ordinati gli uni agli altri, che essi costituiscono quasi un corpo unico, che ogni persona è parte rispetto al tutto sociale di cui partecipa, non significa che ogni uomo tragga il suo essere, il suo agire, il suo valore da questa ordinazione: l'essere, l'azione ed il valore della persona umana trascendono tale ordinazione sociale perché destinati ad un atto personale, interiore, con cui la persona si unisce a Dio. [I, II, 21, 4, 3^m: *homo non ordinatur ad communitates politicam secundum se totum et secundum omnia sua sed totum quod homo est, quod habet et quod potest ordinandum est ad Deum*; cf. II, II, 65, 1, 2^m]. Per chiarire questo punto decisivo bisogna anzitutto tener presente che quando si parla di corpo sociale se ne parla solo in via analogica: la società non è un corpo nel senso biologico della parola, come le correnti organiciste hanno creduto; lo è solo in senso analogico; per indicare che gli uomini non sono gli uni con gli altri slegati, ma gli uni con gli altri solidali [unità d'ordine]. Quindi l'essere che ha l'uomo non lo trae dal corpo sociale, come lo trae la cellula dall'organismo di cui è parte; l'individuo umano è essere sostanziale, che ha l'essere per sé, indipendentemente dal corpo sociale.

Ancora: l'azione umana, anche se destinata ad incidere nel corpo sociale ed a collegarsi con l'azione altrui, non è totalmente destinata alla società; va oltre, perché la sua pienezza consiste in un atto interiore di contemplazione e di amore. Ancora: l'uomo è libero: la sua azione non è determinata necessariamente da una finalità sociale (come nella cellula o nell'ape o negli esseri inferiori in genere). La persona trae liberamente, dal fondo del suo essere, i motivi che internamente la sollecitano ad operare. La perfezione dell'uomo anzi, consiste non tanto nell'adempimento di una funzione socialmente utile quanto nella libera adesione della sua volontà alla legge di bontà e di verità che internamente lo sollecita.

La concezione, quindi, meccanicista, materialista, che fa dell'uomo la ruota di un immenso ingranaggio produttivo (Durkheim, Marx) o quella eghelia-

na che fa dell'uomo una «accidentalità» di un tutto collettivo sostanziale, sono in radice errate.

Qui, ancora una volta, ci riappare la costruzione solida della persona umana: un mondo che si armonizza con altri mondi; ma un mondo il cui valore va oltre l'utilità di questa armonia (domestica, cittadina, nazionale, razziale, di specie); risiede nell'interno: nelle radici di pensiero, di volontà e di libertà che sviluppano una attività immanente il cui culmine è costituito dalla contemplazione estatica di Dio. La «metafisica della verità» non è individualista, nel senso peggiorativo di questa parola; è personalista: riconosce, cioè che la persona – essendo ricchezza di pensiero e di amore – è sociale e difende, perciò, queste strutture sociali destinate alla espansione ed alla difesa della persona; ma non è «socialista», non è collettivista; perché afferma con decisione energica che la persona trascende la società ed ha come fine ultimo unicamente Iddio.

Quindi: io devo prendere coscienza che la mia espansione ed il mio arricchimento consistono nel trafficare i miei talenti; io devo prendere coscienza di essere portatore di beni destinati a circolare per la prosperità di tutti; io devo capire che nello sviluppo della mia vocazione umana c'è in giuoco l'interesse mio e quello altrui; tutto ciò recherà grande vantaggio alla mia armonia interiore ed alla armonia sociale.

Ma l'atto di persuasione e di libertà, la presa di coscienza della mia vocazione, l'energia personale con cui metto mano alla costruzione del mio edificio umano, non possono essere né sostituiti né provocati da un decreto sociale: ci vuol altro! La fortezza del mio regno interiore non è espugnabile dall'esterno: solo io ne sono l'incontrastato padrone! E poi che servirebbe creare degli automi? Il fine della società non sta nella creazione di un qualunque *bonum commune* (ricchezza, potenza, razza ecc.); sta nella creazione di un *bonum commune humanum* [Eth. I, 2: *finis politicae est humanum bonum, idest optimum in rebus humanis*]: cioè di quel bene comune in virtù del quale è resa più agevole alla persona umana l'espansione non solo e non tanto della sua vita fisica quanto, piuttosto, della sua vita interiore di intelligenza, di bontà, di libertà.

X

Restano i due ultimi problemi: in che modo l'uomo è sociale? Come deve essere costruita la società?

La soluzione del primo problema va ricercata in un principio che potremmo chiamare principio di costruzione graduale del corpo sociale [*multitudo ordinata*: C.G. III, 98; S. Th. I, 108, 2; III, 8, 4]: gli uomini, cioè, a partire dal gruppo familiare – *fundamentum et seminarium rei publicae*; come dice Cicerone – tendono naturalmente a costituire altri più ampi organismi sociali che gradualmente gli uni negli altri si includono e gli uni agli altri si subordinano [Pol. prol. *ratio hominis operativa ex simplicibus ad composita procedit, lunquam ex imper-*

fectis adperfecta; Pol. I, 1 quorum quidem communitatum; cum sint diversi gradus et ordines ultima est communitas civitatis, instituta ad per se sufficientia vitae humanae]. Come un corpo che viene gradualmente formandosi attraverso sempre più vaste e ben definite membrature: si ha così una crescita progressiva dalla società familiare a quella cittadina a quella regionale, nazionale, continentale ecc. sino a pervenire all'età perfetta nella quale il corpo sociale si unifica, attraverso le varie membrature, sino ad abbracciare la totalità del genere umano [*Sicut communitas provinciae includit communitatem civitatis et communitas regni communitatem unius provinciae, et communitas totius mundi includit communitatem unius regni*; Suppl. III, 40, 6].

Questo principio getta viva luce sul problema dei rapporti che devono esistere fra questi gruppi sociali. Ebbene: quale altra norma può regolare questi rapporti se non quella della reciproca integrazione e della ordinata subordinazione? Reciproca integrazione significa che ciascuno di questi gruppi nei quali gli uomini naturalmente si organizzano in vista dei loro bisogni materiali e spirituali – fondamentale restando quello familiare – hanno una loro ragione di esistenza che li fa portatori di propri diritti e di propri obblighi; in virtù di tali diritti essi hanno diritto alla vita ed alla tutela; in virtù di tali obblighi essi hanno il dovere di ordinarsi al bene di quei più vasti gruppi sociali nei quali sono inseriti.

Da ciò la subordinazione al comune bene statale e, per gli stati, la subordinazione al comune bene della società degli stati.

Come è diversa questa dottrina da quella veramente malvagia che ci offre la «metafisica dell'errore» egheliana: la quale, come abbiamo visto, eleva ad unica norma regolatrice dei rapporti sociali la guerra tra i gruppi sociali (tra gli stati) e l'assorbimento radicale dei minori da parte dei maggiori.

Nella «metafisica della verità», invece, c'è posto per una ordinata coesistenza di tutti i gruppi: minori e maggiori formano un concerto ordinato di forze destinato a rendere più ricco ad ogni uomo l'apporto di civiltà dell'intero corpo sociale: qui i confini di ogni gruppo non costituiscono una barriera, ma un ponte destinato ad essere valicato da correnti sempre più ricche di valori umani.

La soluzione dell'ultimo problema può essere ormai facilmente affrontata: come deve essere costruita la società se non in conformità alla natura dell'uomo e, quindi, in coerenza con le esigenze della persona umana?

Possedere la personalità umana significa possedere un gruppo di valori interiori di pensiero, di amore, di libertà che orientano l'uomo, verso l'ordine trascendente di Dio? Possedere la personalità umana significa possedere un gruppo di tendenze, che partano l'uomo a mettere in comune con gli altri uomini, attraverso crescenti gruppi sociali, i suoi beni economici e spirituali? Come, allora deve essere costruita giuridicamente la società se non in conformità con questi valori e con queste tendenze?

Il diritto naturale non è altro che questo gruppo originario di valori e di tendenze che sono costitutivi dell'uomo.

C'è un diritto naturale della persona singola; c'è un diritto naturale della famiglia; c'è un diritto naturale dell'associazione; c'è un diritto naturale della Chiesa; c'è un diritto naturale dello stato; c'è un diritto naturale della comunità degli stati.

I limiti del diritto positivo (familiare, statale, interstatale, ecc.) sono imprevedibilmente segnati dal diritto naturale: I, II, 95, 2; *omnis lex humanitas posita in tantum habet de ratione legis in quantum a lege naturae derivetur: si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam noti erit lex, sed corruptio legis; le leggi positive non conformi a quelle naturali magis violentiae sunt quam leges* [I, II, 96, 4] [II, II 60, 5, 1^m].

La società deve essere giuridicamente costruita in modo da tutelare i diritti naturali della persona, della famiglia, dello stato, della comunità degli stati.

L'idea egheliana che sia diritto tutto ciò che è posto dallo stato è errata in radice.

Il vero diritto è quello che, come dice S. Tommaso, è proporzionato alla legge di Dio, alla legge naturale ed alla utilità umana [I, II, 95, 3: – *quod religioni congruat, in quantum est proportionata [lex] legi divinae; quod disciplinae conveniat, in quantum est proportionata utilitati humanae*]: è quello, cioè, che è legittimamente posto per il bene comune [I, II, 90,2; 3; 4] [I, II, 90, 2: *omnis lex ad bonum commune ordinatur*]: ma il bene comune non è un qualsiasi scopo collettivo arbitrariamente posto dallo stato (scopo razziale, classista, capitalista, nazionalista e così via): deve trattarsi di un bene comune umano e perfetto. Eth. 1, 2: *finis politicae est humanum bonum, id est optimum in rebus humanis*]; non può, cioè, trattarsi di un qualunque bene comune, ma di quello che è conforme alla natura umana che è natura spirituale destinata alla unione con Dio (cfr. SCHWALM, *La société et l'Etat*, Flammarion, p. 211 sgg.): ora, dice lo Schwalm (p. 214) il bene di tutti, umano e completo, che è il fine dello stato, include come suo elemento supremo, il bene della persona umana.

Merita riportare quanto dice lo Schwalm in proposito (pp. 216-218): «De cette notion métaphysique de la personne on peut facilement inférer ce qu'est son bien connaturel et quel droit elle a de le posséder.

La personne humaine existe par soi et non par l'Etat: tout ce qui lui appartient en tant que personne humaine, comme nécessaire à la conservation de son être de personne humaine, ne lui appartient point par concession de l'Etat, mais par droit de nature. Et ce droit étant un droit de nature, l'Etat a pour fin de le conserver.

Or, pour se conserver, l'individu humain a besoin de la propriété individuelle, soit des biens matériels qui conservent la vie physique, soit de la libre disposition de ces biens [I, II, 105,4]. Par conséquent dans la mesure où une direction générale est nécessaire pour conserver et promouvoir les biens indispensables à l'homme, l'Etat se subordonne, comme à une fin, à la conservation, de la propriété et de la liberté individuelles.

Mais il est un autre bien de la personne, – et par conséquent une autre fin de l'Etat: l'individu agit par soi, et c'est un bien, puisque c'est la conséquence, la propriété de son être: ...ce bien étant lui aussi connaturel à l'homme, l'Etat doit le maintenir et le promouvoir. Il doit favoriser les opérations individuelles de l'homme, travail, propriété, gouvernement de ses biens, liberté, l'homme, l'Etat se subordonne, comme à une fin, à la conservation de la personne humaine selon sa nature, d'un mot: l'autonomie personnelle.

Et de toutes les fins de l'Etat, c'est la plus haute: car la personne est ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature créée [de pot. Dei IX. 3, *persona significat quandam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem quam persona in sui significatione includit est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis, secundum genus suum. Similiter etiam et modus cristendi quam importat persona est omnium dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens*]. Le bien de l'Etat trouve donc son complément le plus parfait dans le bien personnel de tous et de chacun».

E a conclusione di questo capitolo meritano pure di essere riportate le parole di un grande capo di stato cristiano che sta sperimentando felicemente l'attuazione di questi principi nella costruzione di uno stato a ispirazione cristiana.

Lo stato – dice Salazar [*Une révolution dans la paix*, Flammarion, *Préface de l'Auteur*, p. XXVI] – è per se stesso, qualunque ne sia la forma, una costruzione politica derivata da un sistema di concetti fondamentali: concetto e valore della nazione; concetto della persona umana e dei suoi diritti; fini dell'uomo, prerogative e limiti dell'autorità. Da là deriva logicamente tutto il resto.

E altrove (p. 90): «il mondo attraversa, nell'ordine interno ed internazionale, un'epoca di debolezza grande dello stato; delle reazioni giustificabili, ma eccessive (e non solo eccessive, direi io, ma cattive!) si sono prodotte qua e là, nel senso della sua onnipotenza e della sua divinizzazione. A l'uno e all'altro eccesso, bisogna opporre lo stato forte ma limitato della morale, dai principi del diritto delle genti, delle garanzie e libertà individuali, che sono una esigenza superiore della solidarietà sociale».

XI

Così è stato risposto ai tre gruppi di problemi che hanno costituito l'oggetto di questa breve indagine: 1) cosa è, cosa vale, come è costruita la persona umana; 2) se, perché e come la persona umana è sociale; 3) come deve essere costruita la società per rispondere alle esigenze naturali della persona umana. Problemi che non hanno certo un interesse soltanto culturale, ma che costituiscono anzi i fermenti agitatori di quest'epoca tragica nella quale viviamo.

Sono problemi che non si risolvono senza inquadrarli in una totale visione metafisica della realtà.

Ecco perché abbiamo dovuto mettere a confronto, come due trincee dove la lotta ferve, la «metafisica della verità» e la «metafisica dell'errore». Si esprime l'una in due verità fondamentali: l'esistenza di Dio trascendente e l'autonomia e sostanzialità della persona umana; si esprime l'altra in due negazioni fondamentali: la negazione di Dio trascendente e la riduzione della persona umana ad accidentale manifestazione dell'idea e della materia.

Si tratta, forse, di puro contrasto dottrinale? Dio lo volesse! Ma è, invece, impegnato in questo contrasto l'attuale dramma umano! Non solo, ma è il cristianesimo stesso, con i suoi valori di santità, una delle poste di questo giuoco terrificante.

Cosa resterebbe dell'edificio cristiano se, per assurda ipotesi, si potesse abbattere veramente questa autonomia e questa sostanzialità della persona? Se, davvero, lo stato potesse, come si plasma la creta, plasmare a suo talento il pensiero, la volontà e la libertà dell'uomo?

Pensate: cosa è l'essenziale del cristianesimo? *Id autem quod est potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi* [I, II, 106, 1]: la *gratia* che è *interius data* [I, II, 106, 2]: il mondo personale dell'intelligenza, della volontà e della libertà è il presupposto dell'Evangelo.

Il valore dell'uomo non è funzionale; non è misurato dalla «utilità» sociale che egli produce: sta nella sua bellezza e purità interiore!

Pensate alla Madonna, a S. Giuseppe, ai santi: valori sociali? Sì, certo; ma in ben altro senso di quello che intendono i collettivisti: valore interiore, ricchezza di grazia, respiro di orazione, di meditazione, di contemplazione: ecco i «valori»!

XII

Possiamo racchiudere le nostre conclusioni nelle seguenti verità che vanno strenuamente difese:

- 1) trascendenza e spiritualità di Dio;
- 2) sostanzialità, spiritualità e destinazione trascendente della persona umana;
- 3) non sostanzialità degli enti collettivi, loro naturalità e loro strumentalità rispetto alla destinazione ultima della persona;
- 4) ordinazione naturale gerarchica fra questi enti collettivi: famiglia, stato, comunità degli stati;
- 5) diritto naturale della persona e degli enti collettivi: quindi diritto naturale quale fondamento dei rapporti: *a)* dei singoli nello stato e rispetto allo stato; *b)* delle famiglie rispetto allo stato; *c)* degli stati fra di loro.
- 6) negazione del determinismo storico, che suppone la sostanzialità della storia, e affermazione della autonomia della persona e della sua capacità a muovere verso direzioni buone o cattive la storia umana.

1944

VEDETE COME SI AMANO!*

Un “bilancio consuntivo” ha sempre un suo valore, serve infatti a misurare la vitalità di un’opera.

Anche nelle opere nelle quali è preminente il carattere soprannaturale? Sì, anche in esse; anzi, soprattutto in esse; dal frutto riconoscere la bontà dell’albero!

Vediamo, dunque! Un anno è passato dacché questa S. Messa del povero ha accolto per la prima volta, attorno a sé, in affettuosa comunione di preghiera e di aiuto, poveri e non poveri (tutti poveri siamo, infine, al cospetto del Signore) vecchi e giovani, uomini e donne, sapienti ed ignoranti, sacerdoti e laici: *Cor unum et anima una!*

Vediamo, dunque, cosa c’è sotto le cifre del “consuntivo” di quest’anno di cristiana carità!

Cominciamo dal numero dei partecipanti: con quali mutamenti essa si presenta all’inizio dell’anno nuovo? Ecco: ci sono delle assenze che vanno subito notate.

Ce ne è una, la più dolce e la più amara insieme: don Luigi non c’è. Si potrebbe subito dire: ma c’è, più presente che mai; c’è non solo nel ricordo di tutti (dolce e puro quel volto bello, aperto al sorriso, che aveva due occhi accesi come lampade dalle quali si versava sulle anime luce ed affetto), c’è con una presenza più intima: assieme agli angeli, alla Madonna, alla schiera interminabile dei santi; perché i santi non si vedono, ma ci sono e invisibilmente ci spronano e ci sorridono!

C’è, vicino ad ogni povero, vicino a tutti noi; come colui che da traguardo raggiunto invita anche noi a sollecitare il passo di là dal traguardo e l’infinita bellezza e l’eterno gaudio del Paradiso.

Se ne è andato, rapidamente: cosa sia avvenuto al suo ingresso in Cielo, noi lo possiamo anche intuire: i documenti erano chiari; l’esame sollecito, esatto:

* «L’Osservatore romano», 26 gennaio 1944, p. 2.

ebbi fame, ebbi sete, fui nudo, ecc.: le risposte tutte positive; la conclusione inevitabile: “entra nel gaudio del tuo Signore”.

Le fatiche spese per iniziare e per sviluppare quest’opera di amore erano segnate tutte sopra un libro che non teme smentite o dimenticanze: tutte ad una ad una: ogni cosa fatta ad uno di questi minimi l’avete fatta a me! Quanto credito in quel registro! I giusti splenderanno come soli al cospetto del Padre mio.

Altre assenze: alcuni di quei poverini erano morti essi pure. Cosa è avvenuto di loro? Anche qui la risposta non è forse difficile; poverini, essi pure avevano amato il Signore; simili a lui nella sofferenza e nella indigenza. E poi c’è una cosa consolante nella vita cristiana: le anime in grazia amano, in certo senso, con efficacia: cioè operano, in certo modo, come Gesù opera; attirando le anime, costituendo con esse una infrangibile unità di amore.

Quindi: se don Moresco è andato in Paradiso è tanto dolce cosa sperare che assieme a lui si trovino le creature da lui amate: quello che Gesù ha detto di sé è riferibile, in certo modo, ai suoi figli: – fa o Padre, che dove io sono – ivi siano essi pure.

Tutti gli altri sono ritornati: poveri e non poveri. Per riprendere quel po’ di aiuto che si dà? Sì, anche per questo; poverini, o non è una gioia consolare materialmente un fratello? Dare un po’ di minestra, un buono per un bagno, una giacca, qualcosa insomma: è sempre una contentezza e per chi prende e per chi dà. Ma bisogna dirlo con sincerità di cuore: sono ritornati tutti perché fa tanta gioia ritrovarsi in famiglia! Vicini a Gesù, con una perfetta, non finta, non complicata, fraternità umana! È un’esperienza che va fatta per poterla capire: se si resta al di fuori, se non si prova, non si può comprendere affatto questo mondo della carità.

Qualcuno potrebbe dire – ma via, infine tanto rumore per un po’ di minestra data ad alcuni “straccioni”; ovvero, tanto muoversi per fare una barba, per fare una visita medica: ci sono tanti barbieri, tanti ambulatori medici!

No, caro; la cosa è qui radicalmente diversa; per capire questa diversità bisogna partire da un fatto: dall’esperienza vissuta delle parole di Gesù: “io sono la vite e voi i tralci”. Quando si è pregato insieme per un’ora, quando insieme si è assistito alla S. Messa, ci si è accostati – almeno in parte – alla S. Comunione, sorge effettivamente un mondo nuovo; la psicologia nostra è cambiata; non per nulla la grazia è qualcosa di reale inserita nella radice dell’anima! Bisogna partire da questo dato della psicologia cambiata per potere capire la gioia profonda che invade il cuore di tutti; quegli “stracci” rivestono un valore eterno; un valore che almeno per un’ora ha brillato della luce di Gesù!

Allora si capisce ogni cosa: non è sentimentalismo da “donnine”; è robusta esperienza di dati soprannaturali: c’è il Vangelo vivente *pauperes evangelizantur*; c’è la scoperta, sotto ogni straccio visibile, dell’invisibile e prezioso valore della personalità umana redenta dal sangue di Cristo.

Perché è bene dirlo ancora: qui non si tratta tanto di elemosina; vorrei anzi dire che non si tratta affatto di elemosina; si tratta di una misteriosa comunione di grazia e di gioia.

Qui ci sono persone bisognose di dare e persone bisognose di ricevere. E la gioia deriva dal fatto di una vera, seppur misteriosa, integrazione reciproca.

È Gesù che riempie gli uni e gli altri, gli uni mediante gli altri.

Ecco perché sono tutti venuti: i poveri ed i non poveri; i giovani universitari e le giovani universitarie della FUCI; sacerdoti e laici; *sitientes venite ad aquas*; perché quando si è venuti, la domenica si riempie; resta nel cuore una gioia inestimabile; la gioia pura, consolatrice, letificante che Iddio soltanto sa dare.

Cosa si è fatto, infine? Poco, pochissimo: eppure quel poco è tanta cosa da riempire l'anima di Paradiso.

Le parole di Gesù hanno qui una risonanza immediata: *ut gaudium meum impletum sit in vobis*.

Esagerazioni? Provare per credere; del resto la prova è qui; nel ritorno atteso, sospirato; in questa immancabile, perseverante presenza domenicale. E si badi: in fatto di perseveranza non basta ricorrere, per giustificarla, all'astratto imperativo del dovere; ci vuole qualcosa di più intimo, di più vitale, di più sperimentato; ci vuole l'effettivo gaudio dello Spirito Santo.

Altrimenti – siamo sinceri! – la perseveranza, in queste cose, non si ottiene! E qui l'effettivo gaudio dello Spirito Santo c'è.

Tanto è stato speso lo scorso anno; certo diecine, diecine e diecine di migliaia di lire; so di una città nella quale per un'operazione simile si è speso quest'anno circa lire settecentomila (dico settecentomila lire); ebbene, non è anche questo un "segno" di Dio? Perché è sempre un miracolo trovare così, alla ventura, somme così considerevoli.

Pensate: quanto bene fatto! Quanto bene si sarebbe ommesso se l'iniziativa della S. Messa del Povero non fosse stata presa. Perché anche qui bisogna andare al fondo delle cose, alla radice degli atti umani. Che significa tanto denaro donato (e non certo per ostentazione: qui c'è poco da ostentare perché nessuno conosce gli oblatori!)? Significa solo questo: tanti atti di amore per Gesù, tanti peccati coperti dalla elemosina, tanti cuori ravvivati da nuove gioie e da nuove speranze; e significa anche tanta riaffermazione di solidarietà fraterna fra gli uomini.

Quanto valore si nasconde sotto ogni atto di amore! E vi pare cosa da poco averne suscitato anche uno? Una delle opere che vanno arditamente compiute è proprio questa: suscitare, con la grazia di Dio, questi atti di carità. Dobbiamo essere noi i suscinatori di questi gesti di generosità: "non a fare da ponte fra i fratelli bisognosi di dare e quelli bisognosi di riavere!" Quanto da fare proprio oggi – e più domani – in questa direzione è proprio il compito dei cristiani.

Non dobbiamo dire al fratello bisognoso di ricevere; – non ho nulla, non posso aiutarti; bisogna dirgli, io non ho nulla, ma cercherò chi ha bisogno di

dare e metter lui in rapporto con te, che hai bisogno di ricevere: *alter alterius onera portate et sic adimplebitis legem Christi*.

Bisogna arditamente muoversi in questa direzione: pensate ai miliardi che vengono quotidianamente trovati per ammazzare e per distruggere; vuol dire che il denaro c'è; ce ne è tanto, tanto, da far sbalordire; perché non trovare in grande abbondanza – molti e molti milioni; e perché non miliardi? – per vivificare e costruire?

Ma torniamo alle nostre piccole proporzioni: quanto bene, dunque, è stato suscitato quest'anno a Roma anche in quest' altro settore della vasta carità romana; la carità non teme inflazioni: più se ne fa e più resta posto per farne: *dilatantur spatia caritatis*; la misura della carità è quella di non avere misura.

Ed, infine, veniamo ad un ultimo punto delle nostre meditazioni sul “consuntivo”: il più delicato; concerne la crescita delle anime nella perfezione cristiana.

L'ascesa rapida di San Francesco data da un episodio: una ripugnanza vinta ed un lebbroso abbracciato e fatto compagno del proprio desco.

Certo, la cosa non è semplice: eppure è un fatto; delle ripugnanze vanno superate e qualche lebbroso deve pur esse fatto compagno del proprio desco – qualche volta almeno nella vita – per andare di là dalla barriera che ci nasconde la visione delle ultime cime della perfezione! Senza questo atto di umiliazione – costa certo – è vano aspirare alle purità intatte delle vette!

Anche sotto questo profilo, quale scuola non è mai la S. Messa del Povero: per chi ha nel cuore sete di Dio, bisogno di amare, necessità invincibile di salire, qui c'è il modo di fare tutte le esperienze necessarie. C'è un “materiale” preziosissimo, insostituibile: perché è Gesù stesso che si offre a noi, quasi indispensabile “strumento” (mi si permetta l'espressione) – della nostra medesima perfezione.

Un consuntivo felice per chi è capace di penetrare sotto la cortecchia dei fatti e scoprire in essi la soprannaturale radice del loro valore.

Non si dica: esagerazione! No, caro: niente esagerazioni: è molto meno della realtà, piuttosto.

Perché la realtà totale dovrebbe essere un'altra: bisognerebbe che ogni S. Messa fosse una S. Messa della carità; bisognerebbe cioè che fra tutti i fratelli che partecipano al Sacrificio di Cristo e che sono perciò – o dovrebbero essere – uniti da una profonda comunione spirituale di grazia, si stabilisse pure una tale comunione temporale di beni da poter ripetere quanto ci dicono gli Atti degli Apostoli a proposito delle prime comunità cristiane: in esse *omnia communia erant* e non c'era in esse nessun fratello indigente.

Allora potrebbe davvero tornare a manifestarsi nella cristianità intiera quella meraviglia che sbalordì ed abbatté il mondo pagano: la meraviglia di un amore integrale. Vedete come si amano!

Del resto, quale è il distintivo del cristianesimo? “In questo vi riconosceranno che siete miei discepoli”. “Amatevi come io vi ho amato!”. E l'amore non è una parola vana: “*non diligamus verba et lingua sed opere et veritate*”.

OPERAI ALLA MESSA*

Ho partecipato alla Santa Messa dell'operaio celebrata in una chiesa di Valle Aurelia (detta volgarmente, per le numerose fornaci che vi sono, Valle dell'inferno).

Dico subito: sono rimasto molto impressionato e sono uscito di chiesa con l'animo commosso e pensoso. Ecco, mi sono detto: anche qui si coglie nel segno; questa è un'esperienza piccola ma vitale di genuino cristianesimo. Mi avevano colpito alcuni elementi essenziali che davano alla S. Messa un tono di freschezza e di novità, cioè a) la partecipazione più diretta di alcuni laici nella struttura liturgica – per dir così – della S. Messa; b) il senso di unione e di partecipazione collettiva di tutti i fedeli al comune Sacrificio (con preghiere collettive e canti); c) e, infine, nota più bella e più commovente, la distribuzione ai fratelli meno abbienti del “fondo comune” costituito con l'apporto dei fratelli più abbienti (qualcosa che ricorda l'*omnia communia erant* della Chiesa nascente).

Il pubblico dei fedeli era un pubblico in grandissima maggioranza operaio: capi di famiglia, creature di lavoro e di sacrificio capaci di intuire con immediatezza – nella semplicità del loro cuore – gli infiniti valori di amore e di costruzione contenuti nel Cristianesimo integrale.

Ecco anche qui, mi son detto, i germi di una vera “rivoluzione” cristiana!

Se questo abbozzo in miniatura di “comunità” cristiana divenisse una potente struttura architettonica! Se quello che qui si è fatto in piccolo fosse ripetuto ovunque – specie nei quartieri popolari – in più vaste proporzioni: se notevoli folle operaie – le folle che Gesù amava, dalle quali Gesù era sempre circondato – fossero riportate per questa via all'Altare del Signore; se questo Altare divenisse, come nella Chiesa nascente, il punto di incontro e di “comunione” dei cristiani; se qui si compissero i necessari livellamenti e le necessarie integrazioni economiche fra ricchi e poveri, fra “massimi” e “minimi”; se, in una parola,

* «L'Osservatore romano», 36, 13 febbraio 1944, p. 2.

qui si traducesse anche nel concreto della vita temporale la realtà soprannaturale del Corpo Mistico di Cristo, non vedremmo davvero svolgersi rapidamente, sotto i nostri occhi, una grande e salutare rivoluzione?

Quel “qualcosa di nuovo” che tutti invocano – indipendentemente dal mondo politico – è forse qui ciò che tutti inconsciamente desiderano: è questa fraternità ricostituita all’Altare: questa fraternità effettiva, che va alla radice dell’anima e delle cose: “che mette in comune i beni del Cielo e quelli della terra”; che fa di tutti – massimi e minimi, piccoli e grandi – i membri vivi di un unico corpo e che realizza fra tutti un cuor solo ed un’anima sola!

Racconterò, per legittimare queste impressioni e queste considerazioni, quello che ho visto.

La chiesa, non molto vasta, anzi piuttosto piccolina è piena: molti uomini e molte donne e bambini.

Prima che la S. Messa abbia inizio, un laico svolge, in pochissimi minuti, con finalità ed intonazione catechetica, un pensiero efficace circa il valore fraterno del segno della Croce.

Terminata questa catechesi, tutti i fedeli recitano insieme, pianamente e vivamente, le preghiere del mattino (*Pater, Ave, Gloria, Angelus Dei*, e gli atti di fede, speranza, carità, dolore). Ha inizio la S. Messa, la quale, in qualche modo, sotto la guida di un laico, viene seguita liturgicamente. Viene fatta la lettura dell’Epistola, del Vangelo (con breve, appropriato commento del Sacerdote); vengono recitate le preghiere dell’offertorio (qui un particolare molto interessante: un altro laico porta verso l’Altare quel “fondo comune” che dovrà poi essere distribuito ai fratelli meno abbienti) e del *Prefatio*. Dal *Prefatio* all’Elevazione si fa un vivo raccoglimento fra i presenti: c’è solo la nota orante dell’*harmonium*.

Subito dopo l’Elevazione ci sono i canti eucaristici: maestoso e commovente quel collettivo: “T’adoriam Ostia divina. T’adoriam Ostia d’amor”.

Poi il Padre Nostro in comune, poi le preghiere in preparazione ed in ringraziamento della S. Comunione, ed infine le preghiere comuni al termine della S. Messa.

Suggella quest’ora di preghiera il canto affettuoso alla Vergine!

Terminata la celebrazione del S. Sacrificio, non è per questo ancora disciolta l’Assemblea cristiana: c’è dell’altro (da notare bene: nessuno esce ancora!).

Un laico rivolge poche parole ai fratelli: spiega le finalità fraterne, “comunitarie”, di questa S. Messa dell’operaio: accentua il valore che ha il fatto della nostra partecipazione al Corpo Mistico di Cristo; e trae le conseguenze da questo fatto: la fraternità soprannaturale e spirituale deve tradursi anche in una fraternità temporale e materiale: la comunione di grazia deve pure diventare, in certo modo, come nella Chiesa nascente, una comunione economica.

Dà un resoconto finanziario: tanto introitato (la provvidenza è l’unica sicura fonte degli introiti; Cassieri di quest’opera sono la Madonna e San Giuseppe), tanto speso; tanto resta o non resta (essere un po’ in debito è in queste opere ottima misura di prudenza cristiana).

Ora si procede alla distribuzione del “fondo comune”: i buoni che devono essere distribuiti vengono benedetti e poscia ordinatamente consegnati.

Gioia di tutti: su quei volti abbronzati di operai brilla una luce; è il segno di una contentezza intima che essi portano via dopo quest’ora e mezzo circa di vera comunione cristiana. Ritornano alla mente le parole meravigliate: vedete come si amano!

Bisogna fare una rivoluzione? Ma certo; bisogna fare una grande rivoluzione! Eccolo qui il germe della grande rivoluzione cristiana! Riscoprire l’immenso valore soprannaturale e temporale della Santa Messa: rifarne il centro di una concreta fraternità fra gli uomini: fondere in essa, come in un unico organismo di grazia e di temporalità, tutti i ceti cristiani; massimi e minimi, tutti uniti, tutti “pieni” come in un sistema di vasi comunicanti sono parimenti pieni i vasi grandi e quelli piccoli. Non vi pare un ideale degno per una grande rivoluzione cristiana? Non è quello che già fece, meravigliando il mondo e rinnovando il mondo, la cristianità dei primi tempi?

Bisogna riancorare le “masse” al Signore? Ridare ad esse la dignità di membri attivi del corpo sociale? Bisogna procedere a vaste integrazioni economiche? Bisogna rifare una fraternità interiore una educazione intima e rinnovatrice? Ma perché tutto questo non potrebbe avvenire – almeno su questo primo e fondamentale piano religioso – proprio legando ogni soluzione a questo sublime atto sociale che è la S. Messa?

Ripetiamo: se questo piccolo esperimento di Valle Aurelia e altri già felicemente riusciti venissero ripetuti in più vaste proporzioni in tutte le parrocchie del mondo, se una fraternità nuova si costruisse così fra i “ricchi” ed i “poveri” in tal guisa da abbattere effettivamente, generosamente, le barriere che separano oggi gli uni dagli altri, non avreste *ipso facto*, una rigenerazione cristiana del mondo?

Lo so: la cosa è molto facile a dirsi e non molto facile ad attuarsi! Bisogna vincere tanti ostacoli! Epperò bisogna vincere tanti ostacoli! *Omnia vincit amor*.

Perché non potrebbe questa nostra generazione esprimere dal suo seno un movimento vasto di amore e di povertà quale lo esprime la generazione di S. Francesco e di S. Domenico?

Perché il Signore non potrebbe ancora oggi convertire a Sé il cuore di grandi milionari? Perché il gesto di Zaccheo – infine fu un gesto equilibrato! – non potrebbe essere anche oggi ripetuto? Mentre tutto è barcollante non è, oltre tutto, anche un affare – furbo molto quel fattore infedele del Vangelo – questo deposito volontario fatto in banche che non temono né inflazioni né fallimenti?

Sì, ottimisti bisogna essere: i milioni – anzi, i miliardi, i molti miliardi – necessari per quest’opera di integrazione fatta all’Altare, saranno trovati; vi saranno anime generosissime e sarà possibile, in quest’ora di scompiglio e di divisione, creare grandi centri di ordine e di unione: i cristiani veri torneranno ancora ad essere *cor unum et anima una*.

INDIVIDUO E SOCIETÀ*

1. Il problema va formulato così: quale è, secondo la concezione cristiana, e secondo la più alta meditazione umana, la legge regolatrice dei rapporti esistenti fra individuo e società?

2. E anzitutto, il problema è attuale? Basta dare uno sguardo panoramico alla immensa crisi contemporanea – crisi che concerne tutto l'ordine dei valori umani, dall'economico al contemplativo – per accorgersi subito che una delle essenziali ragioni di questa crisi – forse la fondamentale – sta proprio nella inesatta determinazione dei rapporti esistenti fra individuo e società. I paurosi spostamenti che l'ordine sociale va subendo da che ha perduto il suo punto di agganciamento al cristianesimo vanno proprio ricercati nella «dialettica», come si dice, di questi due termini: individuo e società. Primato dell'uno o primato dell'altro? E in che senso va inteso questo primato? Quale è il senso fondamentale della storia politica ed economica a datare dallo sfasciamento della *res publica christianorum*? Riforma, *Enciclopedia*, Rivoluzione francese, mondo economico liberale; movimenti di sinistra, comunismo marxista, Rivoluzione russa, le stesse tristi esperienze dei cosiddetti «Stati totalitari»: alla base di questi ciclopici movimenti sociali della nostra epoca non sta appunto una certa concezione dei rapporti che esistono fra individuo e società? Secondo che questi rapporti si considerano sottoposti all'impero di una legge o all'impero di una legge opposta, la direzione di tali movimenti profondamente si muta: dal «liberalismo» dei «laissez faire» si giunge sino all'implacabile collettivismo racchiuso nella formula egheliana: tutto nello Stato, nulla fuori dello Stato.

Quindi l'attualità di questo problema è vivissima; è, fra l'altro, scritta nella tragica avventura di questa guerra devastatrice che ha le sue radici proprio in una determinata visione ideologica di tale problema.

* *La morale di Cristo e la società*, VII Corso Cristologico, Studium Christi, Roma 1944, pp. 33-45. Ripubblicato in *La nostra vocazione sociale*, AVE, Roma 1945, pp. 75-98.

Quanto poi ai documenti, diciamo così, letterari denunziatori di tale attualità si potrebbe qui richiamare tutta la vasta «letteratura della crisi»: dal famoso *Tramonto dell'Occidente* dello Spengler alla *Crisi della civiltà* dello Huitzinga: la produzione letteraria si è su questo punto grandemente accresciuta in questi ultimi anni; i centri più vitali della cultura europea – cattolici e non cattolici – hanno lasciato in proposito documenti degni di riflessione. E, infine, un documento di altissimo interesse su questo tema, viene offerto dal radiomessaggio pontificio del Natale 1942: la trama essenziale di questo messaggio è appunto costituita, da una revisione del problema dei rapporti fra individuo e società: l'organamento ideale del messaggio, gravita appunto attorno a questo rapporto e mira ad individuarne con esattezza la legge ed il valore. Sì, possiamo dirlo senza tema di esagerare: la crisi del mondo moderno ha la sua radice in una errata interpretazione della relazione che corre tra questi due termini: persona e società.

Dacché, coi moti ciclopici di disincaglio dalla visione cattolica del mondo la società si è venuta sempre più staccando dal tipo equilibrato di rapporto fra singolo e collettività costruito dal cattolicesimo, non si è trovata più una pace durevole nella vita sociale: il pendolo ha oscillato sempre paurosamente verso l'individuo o verso la società: o errata sopravvalutazione del primo con la disgregazione della seconda; o errata sopravvalutazione della seconda con l'oppressione irrespirabile del primo.

È bene, dunque, riproporre alla nostra meditazione questo problema così essenziale per defluire le ragioni della crisi umana e per dare le indicazioni migliori circa le linee della ricostruzione futura. Quale è, dunque, la legge regolatrice del rapporto esistente fra individuo e società?

3. Anzitutto una osservazione metodologica: come fare per scoprire queste leggi? Applicheremo il metodo di ogni ricerca scientifica: defluiremo anzitutto il valore dei due termini del rapporto. Useremo l'aureo metodo scolastico dell'analisi e delle definizioni. La definizione ci costringerà a determinare quali sono gli elementi essenziali di questi termini e ci metterà, con ciò stesso, in condizione di intuire con una certa rapidità il nesso che li unisce in un dato rapporto di dipendenza.

Con l'analisi noi potremo rispondere ai problemi fondamentali che presenta necessariamente lo studio di qualsiasi ente: *a)* anzitutto, quale ne è la struttura? *b)* quale ne è il fine (ogni ente è ordinato intrinsecamente ad un fine)? *c)* quale ne è la azione (*omnis ens est propter suam operationem*)? *d)* quale, infine, ne è il valore?

E cominciamo con la definizione e l'analisi del primo termine.

4. Cosa è la persona umana? Definizione di Boezio assunta da tutta la tradizione del pensiero cristiano; *individua substantia rationalis naturae*.

Questa definizione va collocata nel quadro generale della metafisica dell'essere che è la metafisica sulla quale poggia la teologia cattolica.

Questa metafisica dell'essere – elaborata da Aristotele e da San Tommaso – poggia su questo fondamentale assioma: «la realtà è costituita da esseri individuali in rapporto fra di loro e gerarchizzanti». Da ciò la conseguenza: i soli esseri sostanziali sono quelli individuali: tutte le categorie vanno riferite sempre, come al loro centro di irradiazione e di sostentamento, alla sostanza individuale: *haec est veritas quod in rerum natura nihil est praeter singularia existens*.

Ebbene, quando l'individuo ha natura razionale, cioè è fornito di intelletto, volontà e libertà (la libertà si radica nell'intelligenza: ogni essere razionale, per ciò stesso che è razionale, è libero) allora questo individuo viene ad occupare un certo grado nella scala gerarchica degli esseri – *in confinio aeternitatis et tempore* – come dice san Tommaso – ed è persona.

Perciò la persona è collocata alla cima dell'universo visibile: *est id quod est perfectissimum in tota natura* (I, 29, 2): è l'essere sostanziale più prezioso rispetto a quelli di ordine inferiore: esso possiede un principio formale spirituale, avente una propria sostanzialità ed elevata l'uomo dall'ordine del tempo e del mutevole a quello dell'eterno e dell'immutabile?

Questa definizione di persona è di grande interesse perché permette di indicare uno degli errori costituzionali del pensiero metafisico e sociologico contemporaneo.

Nella concezione di Hegel, infatti, la sostanzialità viene negata all'individuo e viene trasferita alla società: cioè si capovolge la concezione tomista: l'essere accidentale, quale è ogni essere relazionale, viene elevato alla dignità di essere sostanziale e quello sostanziale, quale è ogni essere individuale, viene abbassato al grado di essere accidentale. Questa concezione è assunta dalle nostre dottrine sociologiche e politiche derivate da Hegel: il socialismo positivista, Marx e i dottrinari dello Stato «totalitario».

Come è evidente, non si tratta qui di una innocua trasposizione di piano operante sul terreno soltanto metafisico: si tratta di una trasposizione di piano che ha altresì immense ripercussioni sul terreno politico.

Ai fini della nostra indagine, questa prima e fondamentale acquisizione è preziosa.

5. Quale ne è la struttura? Struttura di una cosa significa organizzazione delle parti che costituiscono quella cosa. Orbene: come è organizzata la persona?

La prima fondamentale organizzazione è costituita dalla subordinazione dell'elemento materiale (il corpo) a quello spirituale (l'anima). C'è già, in questa subordinazione, pienamente applicato il principio di gerarchia dei valori: nell'uomo l'elemento di minor valore è subordinato a quello di valore maggiore. Questo principio governa l'intera organizzazione dell'edificio umano: infatti tutto il sistema delle «facoltà» attraverso le quali si svolge il complesso organico delle funzioni fisiche e spirituali dell'uomo, obbedisce al principio della gerarchia.

L'uomo, quindi, è costruito come un edificio a più piani: si va gradatamente dal piano delle facoltà puramente fisiche – quelle vegetative – alle supreme facoltà dell'intelligenza e della volontà.

Per comprendere le ragioni di questa costruzione caratteristica che si eleva dalla materia allo spirito, dal tempo all'eterno, dal particolare all'universale dal visibile all'invisibile, bisogna tener presente il quadro totale della realtà e considerare il punto nel quale, in questo quadro, l'uomo risulta collocato.

Orbene: l'uomo si trova collocato a mezza strada per dir così, fra l'ordine inferiore della materia e l'ordine superiore dello spirito: sta all'orizzonte, tra il piano delle cose ed il piano di Dio.

Orbene: la struttura dell'edificio umano deve essere adeguata a questa collocazione: deve poter attingere la totalità del reale; per un verso l'ordine della materia, per l'altro verso l'ordine dello spirito. Quindi come è ascensionale la struttura della realtà, così ascensionale è la struttura dell'uomo: parte dai gradi infimi della materia e si eleva sino ai gradi più alti dello spirito: è in rapporto col tempo, con lo spazio, con il sensibile e da questo primitivo rapporto si eleva al sopratemporale, al sopraspaziale, al soprasensibile. Anche la precisazione della struttura della persona è per la nostra ricerca di estremo interesse. Perché in questa precisazione c'è la visione totale del reale che in Dio si accentra, che da Dio si origina e che in Dio si finalizza.

Da ciò una conseguenza: siffatta precisazione non ha senso se viene trasportata in un sistema – quale quello egheliano o quello del collettivismo metafisico che dall'egheliano deriva – nel quale non c'è posto per nessuna trascendenza: tanto meno, quindi, per la trascendenza di Dio.

La natura, lo spirito soggettivo, la società, lo Stato, la storia, Dio: altrettanti momenti di un unico ed identico processo dell'Idea! Due radicalmente contrapposte concezioni dell'uomo.

6. Quale è il fine della persona? Il problema del fine dell'uomo si scinde in due questioni fra di loro intimamente collegate: cioè: 1) quali sono gli esseri ai quali l'uomo tende gradualmente a collegarsi perché trova in essi – e specie nel supremo di essi – ciò che gli bisogna per la sua perfezione? 2) Quali sono le operazioni con le quali egli compie questi collegamenti e realizza questa perfezione?

Per rispondere a queste due domande basta osservare per un verso il quadro totale della realtà con la quale l'uomo è in relazione e per l'altro la struttura stessa dell'edificio e delle operazioni dell'uomo. Ora cosa ci dice l'osservanza della realtà? L'uomo è in relazione con tutti gli esseri: con gli esseri inferiori, con gli altri uomini e con Dio. Orbene: egli trae la sua perfezione gradualmente crescente dal suo collegamento con tutti gli esseri e raggiunge la cima della perfezione dal suo collegamento interiore con Dio.

C'è, dunque, una scala gerarchica dei fini umani che è costituita dalla stessa scala gerarchica degli esseri coi quali l'uomo si trova necessariamente in rela-

zione: vi sono dei fini prossimi e vi è un fine ultimo: i primi offrono all'uomo una perfezione solo provvisoria e parziale; il secondo, invece, offre all'uomo una perfezione permanente e totale. Fini prossimi sono le cose e gli altri uomini; fine ultimo è Dio. Tutto ciò è obbiettivo: la struttura della realtà è così costruita da determinare necessariamente questa gravitazione dell'uomo intorno a Dio. Bisogna dire qui pure che queste determinazioni non hanno senso se trasportate in un sistema – quale quello hegeliano – che nega in radice resistenza di Dio.

7. Con la soluzione del secondo problema si risponde al quesito: quale è l'azione dell'uomo? Posto, infatti, che esiste una scala di fini coi quali la persona deve collegarsi, questo collegamento non può avvenire che mediante l'azione: cioè mediante un «movimento» della persona verso questi fini.

Ebbene, come vi è una scala gerarchica di esseri e, perciò, di fini, così vi è una scala gerarchica di azioni: azioni puramente fisiche che concernono la conservazione, riparazione e riproduzione del corpo umano; azioni fisiche ma destinate alle operazioni spirituali della intelligenza e della volontà; azioni spirituali ma destinate ad estrinsecarsi; ed infine azioni spirituali immanenti – azioni interiori di contemplazione e di amore – che restano nel soggetto e che integralmente lo perfezionano. Gli esseri esterni all'uomo non possono essere raggiunti che mediante atti esterni; gli esseri interiori all'uomo, come è l'anima stessa che pensa e vuole, non può essere raggiunta che mediante un atto interiore di riflessione e di amore; e, infine, Dio che è sopra l'uomo ma che è anche «dentro» l'uomo, non può essere raggiunto che in virtù di un atto interiore di contemplazione e di amore col quale la mente ed il cuore dell'uomo si elevano (con l'ausilio della grazia) dal piano dell'umano al piano del divino.

Ab exterioribus ad intima; ex intimis ad Deum. C'è, dunque, una verticale di azioni umane: azioni fisiche, azioni economiche, azioni politiche, azioni culturali, azioni religiose esterne, azioni interiori di contemplazione e di amore; sono tutte governate dal principio gerarchico; le inferiori si ordinano alle superiori e tutte insieme sono ordinate a preparare quell'atto supremo di interiore contemplazione che eleva l'uomo al piano di Dio e che su quel piano lo perfeziona.

Gerarchia (degli esseri o verticale degli esseri; gerarchia delle facoltà umane o verticale delle facoltà; gerarchia dei fini dell'uomo, o verticale dei fini dell'uomo; gerarchia delle azioni o verticale delle azioni; ecco delle serie corrispondenti di valori. Da esse si ricava questa conclusione: il punto di inferenza di tutto l'uomo (struttura, fine, azione, e quindi legge costitutiva e normativa dell'uomo) è Dio: l'azione umana si consuma in un atto intimo di visione che unisce l'uomo a Dio. Azione, quindi, sopratemporale, interiore, priva di ogni «utilità» economica o politica; azione tutta personale che si radica e fiorisce nell'intimo processo «visivo ed uditivo» dello spirito. Questa verità è di grande interesse perché permette di differenziare nettamente la visione cristiana dell'uomo da quella non cristiana: secondo questa ultima, infatti, il fine dell'uomo è

esterno e non inferiore all'uomo: è economico (Marx), politico (Hegel), culturale, e così via; è un fine che interessa soltanto la comunità e che, perciò, è dalla comunità integralmente regolato.

Si tocca qui uno dei punti nevralgici della crisi: se il fine ultimo dell'uomo trascende ogni interesse temporale la conseguenza è ovvia: non tutto l'uomo è incluso nel vincolo sociale; una «parte» dell'uomo, la migliore, trascende la società; il collettivismo politico ed economico non può spingersi sino ad investire questa sponda extratemporale della vita interiore dell'uomo.

8. Con ciò abbiamo risposto alla domanda: quale è il valore dell'uomo? L'uomo, cioè, ha valore strumentale o valore finale? La risposta è ormai evidente: il valore dell'uomo è finale; perché la sua destinazione ultima non consiste in un servizio da rendere ad altri esseri; la sua destinazione ultima consiste in un atto interiore che lo unisce a Dio.

S. Tommaso ha in proposito parole decisive: la persona umana è *propter se quaesita in universo* (C. g. III, 111): essa è, in ultima analisi, fine a sé stessa; i servizi che essa è chiamata a compiere nella vita sociale non ne esauriscono la finalità; oltre l'economico, il familiare, il politico, che hanno necessaria incidenza nella vita di relazione, c'è dell'altro: c'è ancora il meglio dell'uomo; c'è quell'attività interiore di elevazione che costituisce il coronamento della persona. E questa attività sfugge ad ogni strumentalità: in certo senso, non serve a «nulla»: serve soltanto all'uomo che lo compie perché ne percepisca il mondo interiore costituendolo così nel gaudio e nella pace.

Il contrasto fra la concezione cattolica che è decisamente finalista e quella hegeliana (e collettivista in genere) che è altrettanto decisamente strumentalista diventa qui irriducibile: e si capisce: per la prima, l'uomo trascende il tempo e la società per unirsi a Dio; per l'altra, l'uomo è chiuso nel tempo e nella società nella quale soltanto esaurisce i suoi fini.

Siamo qui proprio al punto nuovo del cristianesimo: prima della rivelazione cristiana questo valore della persona era insospettato: perché venisse scoperto bisognava scrutare il mondo interiore dell'uomo e valutare la preziosità delle operazioni immanenti che in esso si compiono: e questo non poteva essere fatto prima che Gesù rivelasse la destinazione ultima, interiore dell'uomo.

9. L'analisi del primo termine del rapporto individuo-società è così, in certo senso, compiuta: definizione, struttura, fine, azione, valore della persona: un gruppo di indagini – se così possiamo chiamarle! – che rivelano inequivocabilmente una cosa: una visibile eminenza della persona umana nel quadro dei valori sociali: essa è un punto di riferimento al quale tali valori si ordinano: già sin da ora si può asserire che la legge regolatrice del rapporto persona-società non può essere che questo: *societas homini non homo societati existit* (Pio XI).

Per mostrare il valore concreto di queste nostre considerazioni basta che ciascuno di noi rifletta, sulla propria vita e, quindi, sulle proprie aspirazioni, sulle proprie tendenze, sulle proprie azioni.

È vero o no che vi sono in noi aspirazioni ed azioni – le più preziose – che sono interamente sottratte, per la loro stessa natura, ad ogni possibile regolamentazione sociale? Che non appartengono in nessun modo alla vita di relazione? Che sono radicalmente nostre in tal guisa che è inconcepibile qualsiasi forzato intervento esterno in esse?

Chi può «regolamentare» l'atto inferiore di carità che unisce a Dio ed agli uomini? Quale società potrà mai dar legge all'atto interiore di contemplazione che ferma l'occhio della mente nella visione estatica della bellezza, di Dio e delle creature? Quale Stato – totalitario quanto si voglia! – potrà mai intervenire per determinare in un senso o nell'altro, dentro di me, l'atto della mia decisione e, quindi, della mia libertà? Questo mondo interno con le sue operazioni immanenti – che sono le operazioni più alte dell'uomo – sfugge ad ogni «socializzazione»: qui la persona è «unica», è imprevedibile: la sua sovranità è qui, senza contrasti assoluta!

Resta l'attività esterna: questa è regolamentabile: ma anche qui vi sono tanti gradi di regolamentabilità: da un grado che è massimo (ma anche qui vi sono gradazioni) nell'attività economica, ai gradi, che via via decrescono di intensità, della attività politica, familiare, culturale e così via: quando poi si passa, dall'ultimo gradino dell'attività esterna alla soglia dell'attività interiore, qui il regno della «pianificazione» è radicalmente finito: qui regnano incontrastate la libertà, l'amore e l'intelligenza dell'uomo!

10. Passiamo al secondo termine: i problemi sono gli stessi:

- a) Cosa è la società?
- b) Quale ne è il fondamento?
- c) Quale ne è la struttura?
- d) Quale ne è il fine?
- e) Quale ne è perciò, il valore?

Cosa è la società? Un ente non sostanziale, un ente di relazione e più precisamente una *unitas ordinis* (Eth. I, 1). Su questo punto la metafisica dell'essere – che è, diciamo francamente, la metafisica della verità – non lascia dubbio alcuno: la società non è che una relazione; sussiste nei membri che la costituiscono; nessuna esistenza sostanziale è predicabile per essa (*nulla relatio est substantia*).

Ora questa prima verità ha una portata immensa per la critica della sociologia e della prassi politica contemporanea: si può dire, senza errare, che la crisi della civiltà contemporanea gravita proprio attorno a questa definizione (e alla correlativa definizione di persona).

E, infatti, quale è la definizione che della società, in genere danno Hegel e le teorie politiche germogliate da Hegel? La società è «sostanza» e l'individuo è «accidente»: proprio il rovesciamento della tesi scolastica.

Sostanza – anzi l'unica sostanza dalla quale trae soltanto il suo valore l'individuo – è lo Stato di Hegel; sostanza è la «transpersona» di Fichte; sostanza è il corpo sociale di Comte (ci credevano sul serio i positivisti! Il corpo sociale lo consideravano davvero come un corpo nel senso letterale di questo termine!); sostanza è la classe di Marx: il valore del singolo in tutta l'ampiezza del suo essere, compresa perciò la sua attività interiore (ridotta a semplice superstruttura dell'ordine materiale), deriva unicamente da questa «sostanza» di cui è «essenzialmente» partecipe.

Le conseguenze di queste dottrine sono terrificanti: perché se la società (Stato, classe, nazione, ecc.) è sostanza e l'individuo elemento accidentale in essa, il fine ultimo dell'individuo si identifica totalmente con quello della società: sarà quindi la società a regolamentare la totalità dell'azione umana! Cosa avviene in un corpo? Può forse un membro di esso avere altro fine che non sia totalmente quello del corpo di cui fa parte? È forse possibile pensare per esso ad una qualsiasi autonomia ed originalità di valore? No, evidentemente! Ecco l'uomo «collettivo»: elemento accidentale di una «sostanza» collettiva che lo produce, lo alimenta e lo perfeziona!

Una definizione errata, incalcolabile conseguenza di altri errori teoretici e pratici.

L'antitesi fra concezione cattolica e concezione collettivista (in senso metafisico) è espressa dalle due diverse, antitetiche definizioni di società: è questa la radice dalla quale le due concezioni si staccano e nella quale si urtano. Come è vero che una definizione è come una stella orientatrice: se è sbagliata è tutta l'orientazione che ne risente!

Noi teniamo fermo questo concetto: la società è una relazione naturale, organica, fra individui: la società ha i suoi fini, la sua struttura, la sua azione, il suo valore; e questi fini, questa struttura, questa azione, questo valore della società hanno certamente una influenza notevole sui suoi membri: ma ciascuno di questi membri è anche ed anzitutto qualcosa di altro: è un essere che ha un valore autonomo, un fine proprio che trascende quello sociale, e che ha, quindi, una propria azione per pervenire a questo fine.

È questo il punto basilare, la vera pietra angolare della metafisica e della sociologia cattolica.

11. Quale è il fondamento (causa efficiente) della società? La risposta data dalla metafisica dell'essere è questa: la società ha fondamento nella natura stessa dei suoi membri: cioè, come dice san Tommaso, essa appartiene al tipo delle *relationes reales*; l'inclinazione a fondare la società è intrinseca all'uomo (*homo animal politicum*, come diceva Aristotele). Anche questa, tesi – fondata nella

realtà e affermata dalla più alta meditazione umana – è basilare per l'edificio della sociologia cristiana.

Qui il contrasto fra sociologia cristiana e sociologia «collettivista» sembra attenuarsi; ma la naturalità del vincolo sociale quale è affermata dalla prima ha un carattere diverso da quello affermato dalla seconda.

Ogni uomo, è vero, è inclinato a fondare la società ed a vivere ed a svilupparsi in essa: da qui la famiglia – con l'affetto interiore che la fonda – da qui tutta l'ampia tessitura dei rapporti sociali: ma – la questione sta qui! – ciò non significa che l'uomo trae dalla società, come dalla «sostanza» di cui è elemento, il valore, il fine, l'agire.

No: l'autonomia originaria della persona non è intaccata dalla società alla quale la persona partecipa.

Una cosa va, però, riconosciuta: la sociologia «collettivista» è una reazione – esagerata – alla sociologia «liberale» quella che ha per pietra angolare il principio della non socialità naturale degli uomini: è la tesi contrattualista di Hobbes (come è preciso e duro il latino del *de cive!*) e, sia pure rasserenata, di Locke, di Rousseau e di Kant.

Tesi carica di così gravi conseguenze! È la prima grave rottura portata nella compatta concezione sociale cattolica che aveva tra l'altro il suo fondamento soprannaturale nella concezione organica del Corpo mistico. La rottura sul piano religioso provocata dal vasto moto di disincaglio della riforma non poteva restare privo di effetti nella concezione del mondo sociale umano.

Non si tocca invano l'edificio soprannaturale della rivelazione: le ripercussioni, per l'edificio sociale umano, sono ineluttabili!

Dunque l'uomo sarebbe non sociale; si associa per «utilità»; il contratto è l'atto genetico della società; ma nonostante il contratto ciascuno dei contraenti resta un mondo a sé, qualcosa di radicalmente estraneo alla società costituita. Ciò che si dice dei singoli si ripeta poi per le collettività minori o maggiori: si può forse parlare di una società degli Stati? Niente affatto: gli Stati sono sovrani; i loro rapporti – come quelli dei singoli – non hanno altro fondamento che quello pattizio! L'arbitrio è il solo regolatore di questo patto.

Quante tristi conseguenze da questa dottrina distruttiva! Il mondo politico, giuridico ed economico che sopra di essa si è edificato sta ora scontando gli effetti di questo fondamentale errore compiuto in partenza; dalla concezione «atomista» si passa ora alla concezione la più radicalmente collettivista!

12. Quale è la struttura del corpo sociale? Risposta precisa della metafisica cristiana: una struttura ordinatamente unitaria ed universale. C'è analogia con la struttura del mondo: ordinatamente unitaria ed universale essa pure: cioè gli esseri che costituiscono il mondo fisico non sono «atomisticamente», disordinatamente collocati in esso: essi, invece, costituiscono fra di loro gruppi cre-

scenti che ordinatamente si integrano sino a pervenire alla integrazione piena nella universale famiglia di esseri nella quale si inseriscono.

Così per il corpo sociale: esso è universale perché abbraccia unitariamente tutti gli uomini; ma li abbraccia ordinatamente, accogliendo, cioè, in sé, come sue crescenti membrature, gli «ordini» sociali crescenti che essi formano.

Famiglia, ordini sociali più ampi, città, Stato, società degli Stati: il principio regolatore della espansione del corpo sociale è quello della sua ordinata cattolicità: la società non è questo o quel membro sociale: è tutta la membratura di popoli e di nazioni organicamente costituita ad unità.

Anche qui, quale tragica avventura capita alla società quando essa, operando, viola questo principio della sua estrinseca cattolicità!

Una delle conseguenze più gravi del moto di disincaglio dall'etica politica cattolica operato dalla Riforma fu appunto la rottura di questo principio di universalità e della concreta attuazione di esso nella *respublica christianorum*: germogliarono da questa rottura l'anarchia dei nazionalismi ed il principio della lotta fra gli Stati, considerati come enti assolutamente sovrani che si escludono l'un l'altro e che sono destinati ad essere soppressi dalla forza del più forte. Hegel ha, in proposito, pagine davvero terrificanti. Nulla di nuovo, del resto: non si tratta che di prolungamento della formula e della concezione di Hobbes: *homo homini lupus*.

Questo principio della lotta – disconoscimento della universalità intrinseca della società umana! – ha costituito la stella orientatrice della teoria e della prassi politica contemporanea: lotta effettiva (di nazioni, di classi, di razze, e così via) o potenziale, mediante un equilibrio meccanico di forze (situazione permanente di armistizio)! Il disincaglio dalla etica cattolica – solidamente poggiante sul corpo mistico – e la rottura della universalità della *respublica christiana* non poteva produrre altri effetti!

Errate, quindi, in radice tutte le concezioni di «destra», da Hobbes a Locke a Rousseau a Kant ad Hegel medesimo; più umane e comprensive, sotto questo lato, le concezioni id «sinistra» dove è presente un motivo di universalità; sebbene questo principio di universalità sia internamente rotto dalla penetrazione in esso, attraverso la «dialettica» della lotta di classe, dell'errato principio egheliano della tesi e della antitesi destinato a provocare tanto danno anche nella dottrina e nella prassi sociale.

13. Quale è il fine del corpo sociale? La risposta a questo fondamentale problema dipende da quello che si dà al problema anteriore concernente il fine ultimo dell'uomo: perché se il fine ultimo dell'uomo sovrasta quello della società, allora la conseguenza è ovvia: il fine della società sarà, in ultima analisi, quello stesso della persona. La società, cioè, avrà per scopo, in tutti i suoi ordini, di creare quelle condizioni esterne (bene comune) adeguate alla conservazione, allo sviluppo ed al perfezionamento della persona.

Se, invece, la società ha fini propri, che sovrastano il fine ultimo dell'uomo, allora sarà l'uomo che deve totalmente ordinarsi ai fini del corpo sociale.

Supponete che questi fini della società siano la nazione, la razza, l'impero, la ricchezza, la classe e così via; la conseguenza sarà questa; tutti i membri del corpo sociale saranno «totalitariamente» convogliati verso questi fini senza riguardo alcuno alle esigenze essenziali della loro libertà e della loro adesione ad una legge morale che li trascende.

La tragica esperienza nella quale siamo ancora impegnati, sta a documentare coi fatti cosa significhi questo essere «totalitariamente» convogliati in vista dei fini «superiori» del corpo sociale!

Se, invece, come è in realtà, il fine ultimo della persona trascende quello della società allora la conseguenza è ovvia: la società deve organizzarsi in tal modo da aiutare la persona a raggiungere i suoi fini.

Ora, quali sono i fini della persona? Qui va richiamato quanto si è detto avanti: c'è una gerarchia di fini dell'uomo: fini economici, fini «affettivi», fini politici, fini culturali, fini religiosi esterni, fini religiosi interiori. Per pervenire ad essi l'uomo singolo non basta, egli ha bisogno della integrazione che gli viene dagli altri: ecco allora l'organizzazione sociale destinata a produrre tutta la gerarchia dei beni economici, beni familiari, beni politici, beni culturali, beni religiosi esterni. Il bene religioso interno non può essere «prodotto» dalla società perché viene soltanto da Dio ed è, anzi, in ultima analisi, Dio medesimo.

La società ha quindi per scopo la produzione dell'integrale e gerarchico bene comune necessario alla conservazione e perfezione della persona e l'attribuzione proporzionale di esso a tutti i membri del corpo sociale.

La società appare, quindi, come una grande comunità umana nella quale tutti producono questo integrale e gerarchico bene comune destinato ad essere proporzionatamente distribuito a ciascuno.

Produzione per opera di tutti; comunità del prodotto; distribuzione proporzionata a tutti: ecco tre pilastri dell'edificio della comunità umana.

Ora possiamo precisare così la finalità del corpo sociale: «La società ha per fine la produzione per opera di tutti dell'integrale gerarchico bene comune – necessario alla conservazione, allo sviluppo ed alla perfezione della persona umana – e l'attribuzione proporzionata di esso a ciascuno».

Quindi la rettificazione – la profonda rettificazione di «destra» e quelli di «sinistra». A destra: quale è il fine della società? Basta leggere Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel: proteggere l'individuo e la sua sfera di proprietà, di famiglia, di città, di nazione, di razza, dalla minaccia che per lui costituisce l'altro individuo, l'altrui patria: la società ha per scopo di proteggere contro la società: in fondo è questa la formula definitiva del contratto sociale! Una difesa dell'uomo dall'uomo: è il *pendant* della formula fondamentale: *homo homini lupus*. Qui il concetto base di comunità, di bene comune, di produzione del bene comune per opera di tutti, è radicalmente obliato: e si capi-

sce: perché la comunità, in questa concezione, è innaturale, non è un fine intrinseco dell'uomo!

Provatevi ad edificare su queste basi un edificio politico: le conseguenze saranno terrificanti.

A sinistra: qui, il principio della comunità, del bene comune, della distribuzione proporzionata di esso a tutti è indubbiamente il principio basilare della costruzione.

Ma si tratta, purtroppo, di un principio la cui purezza è fortemente intorbidata dalla concezione materialista nella quale esso si innesta. Da questo intorbidamento derivano conseguenze molto gravi.

Anzitutto: lesione della intrinseca originalità ed iniziativa che si manifesta in tutta la verticale dell'azione umana: economica, familiare, politica, culturale, religiosa. Orbene: quando si accentua indebitamente il principio della comunità si perviene sino ad intaccare intrinsecamente il principio fondamentale del valore originale della persona.

Non per nulla in queste concezioni di sinistra (Hegel – che è di destra e di sinistra insieme! – Marx, Comte, ecc.) la persona è un epifenomeno della società dalla quale, soltanto, trae il suo amore ed il suo fine.

Da qui tutta la complessa regolamentazione sociale che tende a «pianificare» integralmente l'azione dell'uomo: pianificazione che oltre all'economico investe – e con la stessa intensità – anche il familiare, il politico, il culturale, il religioso esterno e (se fosse possibile!) anche il religioso interno.

Da qui quel senso di insopportabile oppressione dell'uomo che accompagna la dottrina e l'esperienza della politica «collettivista». Altra ineluttabile conseguenza del fatto che il principio di comunità è innestato in una concezione materialista del mondo è questa: la società non mira alla produzione dell'integrale e gerarchizzato bene comune: non mira che alla produzione del bene comune economico al quale ordina (rovesciando il principio di gerarchia) il rimanente bene comune.

Da qui le incidenze molto significative sulla struttura della famiglia, su quella dello Stato, su quella della cultura e, soprattutto, ma logicamente, su quella della religione.

La conclusione su questo punto così centrale – tutto è legato, però – della dottrina sociologica è questo: vi sono errori a destra (si è edificato prescindendo dal principio della comunità e del bene comune integrale e gerarchico) e vi sono errori a sinistra (si è edificato e si cerca di edificare soltanto sul principio materialisticamente inteso della comunità e del bene comune non integrale, ma soltanto economico e gerarchizzato in vista dell'economico). La costruzione sociale nuova, per essere solida, deve ritornare a quel principio purificato di comunità che riconosce il valore originale della iniziativa personale, e che offre alla totalità dei membri un bene comune integrale e gerarchizzato: in guisa, cioè, che l'economico si ordini al familiare, al politico, al culturale e tut-

ti insieme questi beni si ordinino ulteriormente al bene religioso e predispongano la persona al compimento dell'atto supremo che la perfeziona: l'atto interiore di contemplazione e di amore di Dio.

14. Quale è l'azione che deve svolgere il corpo sociale per raggiungere i suoi fini? E quale la norma regolatrice di tale azione? La risposta è evidente: il corpo sociale deve operare secondo l'intera verticale dell'azione: deve compiere cioè azioni economiche, familiari, politiche, giuridiche, religiose (esterne). Con tali operazioni, debitamente compiute, si produce il bene comune e si provvede alla distribuzione proporzionale di esso a tutti.

La norma regolatrice di tali azioni è questa: fare che l'azione di tutti i membri del corpo sociale convergano nello scopo comune della produzione del comune bene.

Quindi tutta la regolamentazione positiva si ispirerà a questa norma fondamentale naturale. Questo principio è di grande attualità: significa che una sana sociologia non può accettare, specie nel campo economico, il principio della meccanica confluenza delle azioni economiche individuali caro al liberalismo economico.

Il mondo economico è un mondo che va regolato mediante l'applicazione ad esso dei principii di comunità sopra indicati.

E ciò proprio in vista del valore finale dell'uomo e, quindi, della effettiva libertà di tutti: perché non vi è dubbio che la disapplicazione di questo principio – come è avvenuto nel mondo liberale – ha avuto gravi ripercussioni sulla costruzione del mondo politico e sulla stessa vita religiosa, morale, culturale e familiare di tutti: la ricchezza eccessiva e l'eccessiva povertà – conseguenza ineluttabile di tale disapplicazione – incide sfavorevolmente sulla vita spirituale dei ricchi e dei poveri.

Questa ripercussione è vera, anche se va respinta la concezione di Marx che fa dei valori spirituali degli epifenomeni dei valori economici.

Quindi la rettificazione – la profonda rettificazione – del mondo contemporaneo in tutti i suoi settori esige questa rettificazione dell'ordine economico: quando l'ordine economico costituirà una mensa imbandita proporzionalmente (da tutti e per tutti – dacci oggi il nostro pane quotidiano! – allora questa fraternità economica sarà larga di frutti per l'ulteriore e più elevata fraternità politica, giuridica, culturale e religiosa.

15. La risposta all'ultima domanda è ormai chiara: la società ha valore strumentale o finale?

Strumentale, indubbiamente: è un mezzo necessario a servizio dei fini dell'uomo; la persona umana ne ha bisogno per attuare progressivamente i suoi fini temporali e per predisporre a pervenire a quelli eterni. La divergenza fra la concezione cattolica e quella sociologica «collettivista» è qui – nonostante che ap-

paia sottile – molto profonda. Ambedue partono dal principio della socialità dell'uomo: ma nell'una la socialità giunge sino ad esaurire in sé tutti i fini dell'uomo: l'uomo è un mezzo, la società è un fine. Nella seconda la posizione è rovesciata: è la società il mezzo, ed è la persona il fine: è questa l'intrinseca novità del cristianesimo: si può dire che la rivoluzione sociale trova in questo rovesciamento la sua espressione più significativa.

Si intacca forse con ciò la validità e l'efficacia del vincolo sociale? No, fino a quando si è nell'ambito della dottrina e della prassi del cristianesimo: la deviazione individualista che considera l'uomo come essere antisociale non è certamente frutto del cattolicesimo! Ma la socialità dell'uomo non significa esaurimento di esso nella società o nelle sue strutture economiche e politiche: di là dall'economia, dalla cultura e così via c'è il mondo interiore della libertà, della contemplazione e dell'amore; c'è il mondo di Dio al quale l'uomo, per effetto della grazia, si eleva!

16. Sarebbe molto interessante scrutare la storia del cristianesimo e della sua influenza nella società civile – tutta l'opera vasta del mondo medioevale! – alla luce di questo rapporto società-persona.

Per ora fermiamoci: ci basta potere rispondere ora al quesito posto all'inizio di questa indagine: la legge regolatrice del rapporto esistente tra società e persona si può definire così: la società è strumentale rispetto alla persona; la persona è subordinata alla società solo nei limiti in cui la società è ordinata al bene totale della persona.

VERSO LA “COMUNITÀ CRISTIANA”*

Che l'idea cristiana di fraternità possa e debba, oggi più che mai, divenire, attraverso la comunità cristiana, una realtà capace di far presa sui paurosi problemi di solidarietà umana del nostro tempo e divenire un fermento potente di rivoluzione sociale abbiamo più di una volta sostenuto in queste pagine. Siamo oggi in grado di offrire ai nostri lettori qualcosa di più di una discussione, per quanto interessante, di un programma, per quanto ardito, di una dottrina, per quanto convincente: ci siamo sforzati di metterli a contatto con una esperienza viva e feconda, per quanto circoscritta, di cui molto si è parlato in questi ultimi tempi, per quanto spesso senza esattezza di informazione e precisione di dati. La “Messa del Povero” di S. Proculo, a Firenze, è diventata addirittura un “problema”: indiscusso e ammirato da tutti il suo splendido valore esemplare e il suo altissimo significato spirituale, molti si chiedono quale sia la sua vera efficacia sui piano sociale, quali le sue realistiche possibilità di fronte a problemi che sembrano dominati soprattutto dalle ferree leggi di una tecnica estremamente complessa e di una economia inesorabilmente legata a un calcolo di efficienza, se non più di convenienza in senso edonistico. Abbiamo voluto perciò chiedere a chi meglio di ogni altro era in grado di informarci, una diretta documentazione e una illustrazione delle finalità e delle caratteristiche dell'iniziativa: ne sono nate pagine di una eloquente evidenza, di sommo interesse e di singolare attualità nelle quali il più ardente e combattivo calore di convinzione non va disgiunto da un salutare e passionato realismo, valido freno ad ogni sconfinamento verso i paesi dell'Utopia.

Quale è l'idea che il Signore ci ha posto nel cuore e che noi abbiamo cercato di attuare in questi dieci anni [1934-1944] di ininterrotta esperienza della S. Messa festiva della Carità?

* «Studium», XL (3-4), marzo-aprile 1944, pp. 58-62.

Come e perché si è giunti alla vasta ed organica crescita che questa iniziativa di amore ha avuto, in modo così rapido, nel 1942 e, specialmente, nel 1943?

Si mediti intanto intorno a queste cifre: il «grafico» del 1943 segna nei suoi punti più alti: uomini presenti nella Chiesa di Badia circa 1400: donne e bambini presenti nelle tre altre Chiese (S. Proculo, Cestello, Monticelli) circa 1200 (e anche più: qualche volta sino a 1800!); spesa settimanale oltre L. 20.000 (qualche volta sino a L. 24.000). Le oscillazioni intorno a queste cifre non sono forti se si eccettua un periodo di «raccolgimento economico» – dovuto alla speciale situazione politica dell'autunno ed inverno 1943 e che dura ancora nel 1944 – nel quale, pur essendo rimasto di poco alterato il numero delle presenze, è stata più che dimezzata la spesa settimanale.

Quando si confrontano queste cifre con quelle degli anni anteriori si resta colpiti dalla grande differenza che corre fra di esse: sia per il numero delle presenze (non si andava mai al di là di 150 uomini e di 200 donne), sia per rammentare della spesa settimanale (si spendeva allora in un anno quanto si è speso in sole due settimane più nutrite del 1943).

Perché queste differenze così grandi? Si tratta di mutamenti dovuti soltanto ad un incrudelirsi della situazione economica e ad un intensificarsi conseguente della povertà, o si tratta anche di un mutamento di indirizzo e di fisionomia spirituale assunto dall'opera?

L'incrudelirsi della situazione economica ha certamente influito anche essa sulla espansione così vasta ed improvvisa dell'opera; ma non è stata questa la ragione fondamentale del mutamento avvenuto; questa ragione va, invece, ricercata nella *finalità nuova* che l'opera è venuta via via assumendo dalla seconda metà dei 1942 e per tutto il 1943: una finalità che le ha impresso un volto speciale e che la ha trasformata – meglio: che la viene trasformando – in uno *strumento* (piccolo ancora, ma già sin da ora non privo di una certa efficacia! *di ricostruzione religiosa e sociale della «città cristiana»*). L'idea iniziale fu semplice (essa ci veniva, del resto, dalla esperienza già fatta in altre città d'Italia: Torino, Milano e forse qualche altra): cercare di raccogliere ogni giorno festivo le creature più povere – i «randaggi» che hanno il loro tetto nei pubblici dormitori o che non ne hanno alcuno; gli accattoni, gli «ultimissimi», quelli usciti dalla prigione; insomma tutte le creature socialmente irrecuperabili e far celebrare appositamente per esse la S. Messa.

E inutile a dirsi: non si possono invitare alla S. Messa creature di tale condizione sociale ed economica senza offrire loro il dono di una fraternità non solo spirituale ma anche economica.

Questo dono fu costituito, all'inizio, dal più significativo dei doni: un bel pezzo di pane vero – pane di frumento! – benedetto dal Sacerdote dopo la S. Messa (rivedo ancora le due grandi ceste di pane caldo, odorante, poste vicino all'altare) e distribuito in Chiesa a tutti (da qui anche il nome iniziale di opera del pane di Pier Giorgio Frassati, in memoria di un'anima così ricca di carità e così cara al cuore dei giovani universitari della FUCI d'Italia). Accanto al pane non manca-

va in quegli anni – che ci sembrano ora anni dell'età dell'oro – gran copia di indumenti: maglie di lana, scarpe di cuoio, vestiti quasi nuovi, cappotti e così via!

Il primo seme sbocciato nel 1934 crebbe rapidamente: si fecero presto celebrare due S. Messe per separare gli uomini dalle donne (divenuti ormai gli uni e le altre assai numerosi).

Tanti cari amici (cari e fedeli! Giovani universitari della FUCI specialmente: alcuni – di quel primo manipolo – sono già in Paradiso!) vennero con noi: si formò una affettuosa ed infrangibile famiglia di fratelli (nulla è così unitivo come la carità esercitata in comune): la famiglia di S. Proculo.

Passarono alcuni anni: ormai, senza interruzione alcuna, la domenica ci trovava tutti uniti – poveri e non poveri – nella antica, disadorna, ma pure tanto raccolta ed amica Chiesa di San Proculo.

Quanti poveri abbiamo visto passare da quella Chiesa! Tanti sono morti, altri si sono sperduti: chissà, forse qualche cella di carcere li tiene rinchiusi e forse nel loro cuore ritorna soave e confortatore il ricordo santo di S. Proculo! Una luce nella tenebra!

Quando venne la «crisi» del pane (nel 1940-41) Proculo ebbe una improvvisa crisi di crescita anche di confusione); per vario tempo, anche quando il pane mancava in città, il pane, a S. Proculo, non mancò mai: si può facilmente immaginare la ressa!

Poi vennero i momenti più dolorosi: il pane venne a mancare anche a noi!

Comincia da qui un periodo radicalmente nuovo nella breve storia di questa piccola iniziativa di amore.

Cosa dare invece del pane? La sostituzione fu presto fatta: si fece ricorso alle minestre distribuite dalle Cucine Econociche. Ma la novità non fu qui: la novità fu in una spinta vigorosa ed in una direzione più vasta che l'opera ricevette a partire dal maggio del 1942.

Dobbiamo qui fare una piccola premessa di ordine, diciamo così, teoretico.

La premessa è questa: quanto più si estendeva la tragica esperienza della guerra mondiale e quanto più si accumulavano le rovine, tanto più si faceva urgente nel nostro cuore questa domanda: cosa facciamo noi cristiani per riparare? Quale manifestazione vasta di amore siamo noi capaci di contrapporre alle spaventevoli manifestazioni dell'odio?

A mali estremi, estremi rimedi: quali? Cosa potremmo fare, di «meravigliante» – per l'affettuosa ampiezza ed intensità del gesto – nel campo specifico del cristianesimo: quello dell'amore fraterno?

Ci veniva in mente l'indicazione ampia e conquistatrice di Gesù: *luceat lux vestra coram homibus ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum qui est in Coelis.*

Se potessimo fare di S. Proculo una vera esplosione di fraternità umana? Pensate: supponiamo che un bel momento avessimo con noi, presenti ogni domenica alla S. Messa, compartecipi del medesimo Sacrificio, uniti nella medesima preghiera collettiva, membri vivi del medesimo Corpo, mistico di Cristo, duemila uomini: se poi questi duemila potessero crescere sino a cinquemila ed oltre; se si potesse con essi «occupare la Chiesa Cattedrale»! Se questi uomini fossero non solo e non tanto gli «ultimi», ma se con questi ci fossero anche i «piccoli»; i padri di famiglia comunque bisognosi di qualche integrazione settimanale del salario; i piccoli operai ed i piccoli impiegati che hanno già uno status sociale, un posto di lavoro, ma ai quali sarebbe pure necessaria una aggiunta mensile al loro poco guadagno; i pensionati con scarsissima pensione etc. etc. Non solo: ma bisognerebbe completare il quadro per avere la riproduzione della integrale fisionomia della città: bisognerebbe, quindi, avere con noi gli altri anelli della catena: i «medi» ed i «massimi»; gli uomini dell'aristocrazia, dell'industria, del commercio, della banca; gli intellettuali, gli artisti, gli studenti, e così via: insomma tutti «gli ordini», in certo modo, misticamente collegati attorno al Signore.

Riflettiamo un po': non sarebbe uno spettacolo «meravigliante» di fede e d'amore? Duemila o tremila o cinquemila uomini, appartenenti a tutti gli ordini della città, uniti settimanalmente attorno a Gesù, nel nome adorabile di Gesù, per partecipare, con una orazione ininterrotta, al sacrificio mistico di Gesù!

L'Altare del Signore centro nel quale si ricompongono ad unità gli «ordini» già separati e già contrapposti della civiltà umana! Non sarebbe questa, una vera ricomposizione della città cristiana? gli anelli estremi del corpo sociale sarebbero qui saldati in Cristo: l'Altare tornerebbe ad essere il punto di sutura di equilibrio nel quale si congiungono gli «ordini» di cui la società consta.

Ed il problema economico? Ce ne siamo dimenticati? No: anzi sta proprio qui la novità che dovrebbe dare una caratteristica inconfondibile a questo tipo nuovo di comunità cristiana.

E per trovare questa «novità» non avremmo bisogno di uscire fuori dell'esperienza cristiana: anzi!

Cosa fece la Chiesa nascente?

Lo Spirito Santo ha voluto lasciare negli Atti degli Apostoli (II, 42 seg.; IV, 32 seg.) un documento preciso della totale esperienza di fraternità attuata fra i primi cristiani: si stabilì tra di loro una integrale comunione di vita: comunione spirituale con la comune partecipazione alla dottrina degli apostoli, alla «*fractio panis*» ed alla preghiera; comunione temporale, mediante la messa in comune dei beni economici. II, 44-45: *omnes etiam qui credebant erant pariter, et habebant omnia communia. Possessiones et substantias vendebant et dividebant illa omnibus prout cuique opus erat.*

Fra i credenti c'era una piena eguaglianza; essi avevano ogni cosa in comune; vendevano i loro beni ed il ricavato veniva posto in comune e distribuito a coloro che ne avevano bisogno, in proporzione del loro bisogno.

Ed in IV, 32 si specifica: *neque enim quisquam egens erat inter illos* (non c'era nessun indigente fra di loro). Il ricavato dei beni venduti veniva consegnato agli apostoli ai quali era riservato il compito della distribuzione ai bisognosi, (IV, 35).

Orbene: perché quella esperienza che meravigliò il mondo pagano non potrebbe ancora essere ripetuta e meravigliare il mondo pagano moderno? A noi la cosa sembra così semplice! Si rifaccia quella esperienza; e si rifaccia come allora fu fatta, all'Altare, *«in fractione panis»*; venga deposto il ricavato dei beni venduti ai piedi degli apostoli: questo ricavato sia da essi distribuito – oggi come allora – ai fratelli più bisognosi.

È una utopia? Ma è tutto il cristianesimo una «utopia»: quale «utopia» più grande di quella divina realtà del verbo umanato? Quale utopia più strana della nostra partecipazione alla vita stessa di Dio?

Si tratta di ravvisare in noi il senso delle proporzioni: se la nostra vocazione all'eterna società con Dio è vera, se la prua della nostra anima è puntata verso il Paradiso, se la barca della nostra vita solca la terra per raggiungere il porto del Cielo, quale meraviglia che possa essere generosamente rifatta l'esperienza di fraternità economica compiuta dalla Chiesa nascente?

Le cose umane non hanno un valore per sé; hanno valore solo perché riferite all'ultimo fine! Che meraviglia, dunque se ci si spoglia, per amore di Cristo, dei beni terreni? Che meraviglia se per «aiutare» il Signore nell'opera di apostolato e di salvezza ci si priva delle cose che periscono? Si rinuncia al nulla e si acquista il tutto: infine è un giuoco che ci è sempre estremamente favorevole; perché si deposita ad una banca che non teme né svalutazioni, né inibizioni, né congelamenti, né incameramenti! Si donano dei pezzi di carta privi di valore – e non è necessario fare la dimostrazione di questa tesi! – e si acquista la perla che impreziosisce per sempre l'anima umana.

Così l'offertorio della S. Messa riacquisterebbe il suo originario valore; l'Altare diverrebbe anche la «sede» di una comunione temporale fra fratelli: quelli che hanno bisogno preleverebbero dal «fondo comune» che l'amore di Dio ha volontariamente causato fra i cristiani. Si eliminerebbe, così, quel lato sgradevole che ha l'elemosina nel senso come viene ormai interpretata nella comune psicologia; l'elemosina incide negativamente – almeno è questo ormai il significato che essa ha assunto – sulla dignità della persona alla quale viene fatta.

Invece questo prelievo dal «fondo comune fraterno» avrebbe un significato più alto: si prende ciò che è nostro, perché è di lutti o perché, anzitutto, è di Cristo. Pensate: quale «rivoluzione» profonda se la S. Messa divenisse anche questo centro vitale di fraterno amore fra i cristiani! Fratelli nella preghiera ed alla mensa celeste, e fratelli anche alla mensa terrena: *probatio amoris exhibitio operis*. La Chiesa tornerebbe ad essere il centro dell'*intera attività umana*.

Si dirà: – ci vogliono milioni, miliardi; c'è il pericolo di dissipare le forze economiche; c'è il pericolo di confusione ecc. Quante obiezioni! Risponderò per tutte con una sola indicazione: ma come, per distruggere e per uccidere – cioè

per violare tragicamente e spaventosamente la legge divina ed umana – si sono trovati e si trovano miliardi senza numero (da dove sono stati prelevati, infine, se non dalla cristianità?) e non si troverebbero i milioni necessari per ricostruire?

Nulla è dissipato di ciò che è fatto per amore: il ricco che diventa povero per amore di Cristo, che dona il suo patrimonio ai poveri, non è un disperditore di energie economiche; opera secondo le leggi di un'economia più sicura, più costruttiva di quella di Dio.

Quindi niente paura ma si metta con energia mano all'aratro e si semini senza timore nel campo fecondo dell'apostolato cristiano!

E poi sulla opportunità ed urgenza di questa esperienza di cristianesimo «originario», ci pare di poter dire questo: è vero o no che il nostro tempo, per la stessa complessità dei motivi politici più energici che lo agitano, esige che si costruisca in qualche modo una «comunione» economica fraterna? Bisognerebbe avere gli occhi chiusi alla realtà per negare tale esigenza; c'è ed è vigorosa!

Che fare allora? Decidere bisogna! Come sarebbe consolante, e soprannaturalmente efficace per la ricostruzione cristiana del mondo, se a questa esigenza si rispondesse come si rispose all'alba della Chiesa: costruendo nella Chiesa, sullo stesso Altare di Cristo, la «comunione» dalla quale deve nascere una nuova fraternità anche economica fra gli uomini!

Eccola allora rifiorita la città cristiana: tutti gli «ordini» che la compongono sono nel Signore gli uni agli altri collegati; l'Altare è divenuto il loro punto di equilibrio fraterno: c'è un sistema di vasi comunicanti; il più si integra col meno; il «fondo comune fraterno» determina in tutti un minimo di ricchezza ed un minimo di povertà insieme; il modello della statura economica torna ad essere per tutti – sia pure in proporzioni diverse – il Signore. Torniamo ora a S. Proculo: quanta parte di questa «utopia» è stata attuata in S. Proculo? Una piccolissima parte, certo; ma l'esperienza è stata fatta e merita di essere proseguita e sviluppata.

Dal 1942 in poi, S. Proculo ha preso questo volto nuovo; ha preso come sua divisa la bandiera della fraternità anche economica alzata dalla Chiesa nascente; ha raccolto intorno a sé molti «minimi» (poveri, piccoli operai ecc.) e molti «massimi» (membri dell'aristocrazia, intellettuali, artisti, studenti ecc.); li ha uniti tutti nel comune Sacrificio della S. Messa; li ha fatti tutti partecipi della gioia ineffabile che comunica la preghiera comune e la comune liturgia; li ha dolcemente affratellati nell'anima ed ha stabilito fra di essi – in piccola misura ancora – quel «fondo economico comune» al quale conferiscono gli abbienti e dal quale prelevano i non abbienti.

Un fondo comune che si forma e che si esaurisce settimana per settimana: che si forma miracolosamente senza niente di predisposto, per formazione spontanea.

La garanzia della formazione di questo fondo comune è costituita dalla potenza di intercessione della Madonna, eletta da tutti Cassiera dell'opera; a Lei è aggiunto quel dolce patrono di tutti gli operai bisognosi che è S. Giuseppe.

L'esperienza, dunque, è stata cominciata ed ha già fruttificato: è uno spettacolo davvero meravigliante per la fede e l'amore che lo genera e lo alimenta quello che si può osservare ogni domenica alla Chiesa di Badia e nelle altre chiese nelle quali viene celebrata la S. Messa della carità.

A Badia più di 1200 uomini che rappresentano davvero lutti i quadri del corpo sociale.

Ma non siamo ancora neanche all'inizio di quello che dovrebbe essere davvero una generosa «rivoluzione» cristiana: il traguardo è lontano molto; perché bisogna pervenire sino ad avere con noi migliaia e migliaia di uomini – dai «minimi» ai «massimi» – e sino a poter disporre di decine di milioni: allora sì, potrebbe essere alzata con gioia la bandiera della «comunione» fraterna cristiana!

Chiudiamo con questa ultima riflessione: che la cristianità sia tenuta a dare oggi uno spettacolo gigantesco e «meravigliante» di amore è una necessità sulla quale, forse, non è più lecito dubitare: all'odio che giganteggia e che meraviglia non può essere contrapposto che l'amore che giganteggia e che meraviglia. In che modo? I modi sono tanti, da quelli personali a quelli politici. Ma ce ne è uno che ci sembra più tipicamente cristiano: è quello della comunione fraterna costruita proprio sull'Altare del Signore! Ricomporre con pietre vive, con pietre di tutte le dimensioni, l'Ecclesia; risentirsi tutti fratelli nella partecipazione al comune Sacrificio della S. Messa; stabilire, in conseguenza, con la comunione soprannaturale di grazia e di preghiera, una comunione temporale di beni: uscire, insomma, dalla S. Messa domenicale con l'esperienza consolatrice di una elettiva ed efficace fraternità.

È tempo di costruire, questo: tempo eccezionale nella storia della Chiesa; finisce un'epoca ed una nuova ne sorge; qualcosa di analogo a quello che avveniva all'alba della Chiesa ed all'alba del 1000; tempo dei «minori» come all'epoca di S. Francesco e di S. Domenico!

Quale gioia potere collaborare alla costruzione di una cristianità nuova!

Fede ci vuole; una fede viva ed un amore appassionato; amore per Gesù e per la Sua Chiesa: amore per questa umanità «disastrata» che cerca un punto fermo al quale riferirsi per risorgere dalle rovine nelle quali è stata sepolta!

I «massimi» non daranno amorosamente la mano ai «minimi»? Non si farà, in Gesù Cristo, una «rivoluzione» impressionante di amore?

Noi lo crediamo e lo speriamo!

La dolce Madre di Gesù e madre nostra voglia benedire questa fede e ratificare questa speranza.

MEDITAZIONI QUARESIMALI. “MEMENTO HOMO”*

Questa meditazione quaresimale sul *memento homo* vuole essere un brevissimo esame di coscienza su tre problemi che sono di grande attualità e che, per la loro fundamentalità ed ampiezza, possiamo qualificare come i tre problemi massimi del cristiano di oggi.

I

Il primo può formularsi così: abbiamo noi chiara consapevolezza del posto che *organicamente* occupano, nella scala delle nostre azioni, la preghiera e l'unione con Dio che ne deriva? E supposto esistente questa chiara consapevolezza, possiamo testimoniare a noi stessi di aver cercato di tradurre nel concreto della nostra vita – impiegando a questo fine il tempo necessario e compiendo per questo fine gli atti corrispondenti – questo primato dell'orazione nel quale massimamente si esprime il primato di Dio nella vita dell'uomo? Ecco i due aspetti di quello che possiamo legittimamente chiamare – nella concezione cristiana della vita – il problema capitale dell'uomo. Problema non nuovo? Certo, coesiste con la rivelazione; anzi, in certo senso, coesiste con l'uomo: ma la questione sta proprio qui: che nonostante la grande tradizione che lo accompagna, questo problema si presenta nel nostro tempo carico di novità e quasi di meraviglia.

Come: la preghiera e l'unione con Dio che ne deriva occuperebbero teoricamente e dovrebbero occupare praticamente il posto culminante nella scala delle azioni umane? Dovrebbero costituire il punto di convergenza di tutti gli atti umani? La «contemplazione» – nel significato più aperto che questa parola comporta – condizionerebbe, col primato a cui essa aspira, la totalità dell'azione umana?

* «Ecclesia», Meditazioni quaresimali. “Memento homo”, 2, 1944, pp. 25-33.

Ecco le domande che ci pone – come stupita – la cultura contemporanea e la prassi contemporanea. (Diciamolo francamente: forse noi stessi ci poniamo, meravigliati anche noi, le medesime domande).

La risposta che il cristianesimo dà è di una precisione che non potrebbe essere più precisa: *haec est vita aeterna ut cognoscant Te solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum* (S. Giov. XVII, 3): attorno a questa risposta la meditazione dei Padri si è svolta luminosa e sicura; S. Agostino: *fecit Deum creaturam rationalem ut Summum Bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur*; S. Tommaso (II, II, 23, 7): *ultimum quidam et principale bonum hominis est Dei fruitio*. Tutta l'architettura della meditazione tommista attorno all'uomo gravita attorno a questo fondamentale principio: gli atti umani si coronano con quell'ultimo atto di visione e di amore con cui l'uomo a Dio si eleva ed a Dio si unisce: *ultima perfectio est secundum operationem qua homo coniungitur Deo* (I, II, 3, 2, 4).

Tutto l'organismo delle virtù morali è strumentale: l'atto cui esse mirano non è ancora l'atto finale dell'uomo: l'atto finale è un atto interiore di sopraelevazione della mente e del cuore in Dio.

Basta, del resto, considerare la vita interiore di Gesù, della Madonna, di S. Giuseppe, dei santi: è l'atto di unione interiore con Dio (unione che è personale nel Signore) che definisce la loro perfezione e che ne gradua il valore. Questa graduazione di valore viene misurata, durante la vita terrena, dalla «intensità» e, cioè, dalla unità e continuità di questo atto (I, II, 3, 2, 4: *in praesenti vita quantum deficiamus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficiamus a beatitudinis perfectione et ideo quanto operatio potest esse magis continua et una, tanto plus habet rationem beatitudinis*). Le loro azioni esterne valgono nella misura in cui sono innestate nell'atto interiore di unione con Dio; sono una manifestazione esterna di questo atto intimo; si producono per sovrabbondanza, *per modum addictionis*: sono, quindi, interamente governate e condizionate dall'atto di contemplazione. E, del resto, a quale finalità mira l'inserzione della grazia nella natura? Che scopo hanno le tre virtù teologali ed i doni dello Spirito Santo che coronano l'edificio delle virtù umane? Lo scopo che la grazia persegue con queste virtù e con questi doni è uno solo: rendere l'uomo capace di unirsi immediatamente – con l'atto di carità – a Dio; stabilire una effettiva «comunione» di vita fra l'uomo e Dio.

L'atto di carità, infatti, è un atto di amicizia – *charitas amicitia quaedam est hominis ad Deum*, II, II, 23, X – che unisce immediatamente l'anima a Dio col vincolo di una unione spirituale (*spiritualis vinculo unioni* II, II, 27, 4, 3).

Il cristianesimo, in ciò che ha di essenziale, è tutto qui: questo è il tema unico del Vangelo, delle lettere di S. Paolo e di tutto l'insegnamento cristiano: questa è la finalità essenziale dei Sacramenti e della Chiesa: comunicare alle anime le «forze» soprannaturali necessarie per il compimento di quegli atti interiori coi quali esse a Dio sempre meglio si uniscono.

Nel disegno cristiano, quindi, la vita di ciascuno è per definizione una vita teocentrica: l'atto che la esprime e al quale tutti gli altri atti sono ordinati e dal quale tutti questi altri atti sono condizionati è quello che abbiamo chiamato – in senso ampio – atto di contemplazione: l'atto, cioè, che a Dio eleva la mente ed il cuore dell'uomo.

L'esemplare perfetto ci è offerto da Gesù: Egli è veramente qui, come in tutto, la via, la verità e la vita.

Ecco ora il problema: abbiamo noi consapevolezza chiara di questo altro impegno di orazione al quale ci vincola la nostra vocazione cristiana? L'atto intimo di preghiera – *elevatio mentis in Deum* – investe la radice di tutti i nostri atti facendo della nostra vita una permanente elevazione a Dio? C'è, quindi, in noi, in concreto, una decisa prevalenza ed un netto primato della vita interiore su quella esterna? C'è, quindi, una parte del nostro tempo – la più preziosa – impiegata in quest'opera interiore di affinamento e di elevazione?

Domande inutili queste non sono: perché la cultura e la prassi dell'epoca «moderna» – staccate da Dio ed orientate nettamente in senso opposto, verso l'azione «storica», cioè verso l'azione economica, politica, culturale e così via – hanno profondamente influenzato anche noi: anche per noi si è oscurata la visione luminosa di quella gerarchia di valori che culmina nella contemplazione e che dalla contemplazione trae, come di riflesso, bellezza e luce. Nell'opera di ricostruzione che ci attende, la ricostruzione fondamentale da compiere è proprio questa: restaurazione, in diritto ed in fatto, questa scala degli atti umani che nell'orazione più intima si coronano.

II

Il secondo problema può formularsi così: abbiamo noi chiara consapevolezza della «struttura sociale» che questa vita orante ha essenzialmente nel cristianesimo? E supposta esistente questa chiara consapevolezza, possiamo testimoniare a noi stessi di aver cercato di tradurre nel concreto della nostra vita – impiegando a questo fine il tempo necessario e compiendo per questo fine gli atti corrispondenti – questa «socialità» dell'orazione che il cristianesimo, *ad essentiam*, esige?

Anche su questo punto la cultura contemporanea e la prassi contemporanea – essenzialmente «atomista» almeno in tema di vita religiosa – guardano stupite.

Come, l'orazione che unisce la mente a Dio includerebbe nel cristianesimo, come suo elemento costitutivo, una certa struttura sociale?

Proprio: perché l'orazione cristiana – l'atto supremo, perciò, che investe tutta la vita umana è al tempo stesso un atto strettamente personale e sociale: strettamente personale perché compiuto insostituibilmente da ciascuna persona; ma anche sociale perché compiuto in Cristo e con Cristo: perché, cioè, compiuto da ciascuno in quanto membro di quell'unico Corpo Mistico al quale è vitalmente innestato. Bisogna mettersi da questo angolo visuale del Corpo mi-

stico per poter comprendere la struttura essenzialmente sociale del cristianesimo: la preghiera di ciascuno è unita intrinsecamente alla preghiera di tutti: è un *opus Dei commune*.

Sopra questa base si sono edificati i grandi Ordini oranti innestati sul tronco benedettino: essi sono governati da questo principio della essenziale socialità della preghiera e della liturgia.

E, del resto, non è un atto essenzialmente sociale il sacrificio della S. Messa che costituisce il centro stesso della Chiesa?

Il cristianesimo è *l'Ecclesia*: è essenzialmente costituzione di una società soprannaturale, ordinatamente universale, fra i suoi membri; di una società che è interiore ed invisibile e che è anche esterna e visibile.

La vitalità, e fecondità del cristianesimo è misurata dalla vitalità e dalla ordinata unità della *Ecclesia* che esso necessariamente costituisce.

Tanto si è cristiani quanto è intenso e vitale in noi questo senso sociale e costruttivo dell'*Ecclesia* di cui facciamo parte: *ego vitis vos autem palmites*.

Ecco allora la domanda: abbiamo proprio una chiara consapevolezza di questa struttura essenzialmente sociale del cristianesimo? L'esame non è facile: perché la «cultura» di cui siamo figli – una cultura strutturalmente atomista, disancorata dalla Chiesa, tutta centrata sull'individuo – ha indebolito anche in noi questo senso vitale dell'*Ecclesia*. *L'Ecclesia* non è tutto, come dovrebbe essere, nella nostra vita: non è più il centro cui andrebbe riferita – in certo modo – la totalità della nostra azione interiore ed esterna; non è il punto di incontro e di unificazione dei cristiani: unificazione prima nell'ordine soprannaturale e poi anche in quello temporale: unificazione economica, politica, giuridica, culturale.

Bisogna, quindi, prendere i provvedimenti adeguati: nell'opera di ricostruzione che ci attende il posto più eminente – collegato immediatamente con quello della ricostruzione della nostra vita interiore – va assegnato a questa restaurazione del senso sociale del nostro cristianesimo.

Bisogna rifare della S. Messa il centro della nostra vita interiore e della nostra fraternità cristiana: è la famiglia (parrocchiale) cristiana che si riunisce, lieta e pacificata, attorno alla comune mensa di Cristo: *sacramentum unitatis*.

Da questa fondamentale comunità scaturiranno tutte le altre: comunità economica (nella Chiesa nascente *omnia communio erant*), comunità politica (*res publica christianorum*), e così via.

III

Abbiamo così già toccato il terzo problema: esso può essere così formulato: abbiamo noi chiara consapevolezza del principio secondo cui il cristianesimo in quanto mira alla rinnovazione integrale dell'uomo (individuale e sociale), è destinato a generare le strutture fondamentali della civiltà umana? Cioè, abbiamo noi consapevolezza – noi cristiani 1944 – che il cristianesi-

mo, appunto perché investe con la grazia la totalità della natura, deve necessariamente influenzare ed orientare tutto l'ordine dell'azione civile dell'uomo? Che, quindi, il mondo culturale (metafisica, arte, le stesse scienze sperimentali), politico, giuridico, economico, familiare e così via – in una parola tutto il mondo storico dell'uomo – sono soggetti all'azione trasformatrice ed orientatrice dell'Evangelo?

Ecco una domanda certamente imbarazzante per tutti: se domandassimo alla cristianità di oggi di mostrarci i documenti «civili» della sua fede – pensiero, arte, poesia, diritto, economia, politica, famiglia ecc. – potremmo proprio sperare di restare persuasi della efficacia costruttiva di tale fede? Il tema, certo, è imbarazzante!

Eppure è il tema della *instauratio magna* in Cristo sul quale fa centro il pensiero paolino.

Ed è anche il tema sul quale si impegnò con tanto fervore la grande e generosa – pur coi suoi difetti e con le sue immaturità – cristianità medioevale.

I documenti «civili» della fede di quella cristianità? Basta visitare le città che ancora possiedono tali documenti: le cattedrali, opera comune di intiere generazioni; i grandi centri di preghiera e di liturgia; i documenti ancora così freschi delle grandi opere della pittura; tutte le manifestazioni delle arti; l'architettura delle *Summae* con le vaste intelaiature metafisiche; la poesia; le libere costituzioni comunali; le corporazioni di arti e mestieri; le vaste costruzioni del diritto canonico con le ripercussioni cristianizzatrici sul diritto romano; la costruzione giuridica e politica della unica *respublica christianorum*; senza contare, poi, le grandi istituzioni caritative delle quali alcune fondate nel 1200 sono pervenute vigorose ed operanti sino a noi!

Non dobbiamo, con questo, né nascondere certe debolezze civili della cristianità medioevale, né dimenticare certi trionfi civili sostanzialmente cristiani dell'epoca moderna e di quella contemporanea: le strutture giuridiche politiche e culturali a favore della persona umana sono certamente una conquista civile cristiana dell'epoca nostra; ed una conquista civile parimente cristiana sta per diventare quel nuovo sistema sociale che deve assicurare ad ogni uomo una solida attrezzatura economica. Però quanto scadimento nella generale timbratura non certamente cristiana del nostro mondo civile!

Ora la domanda che si affaccia ineluttabilmente alla nostra mente è questa: abbiamo noi consapevolezza di questa deficienza cristiana del nostro mondo civile e poniamo in opera gli strumenti adeguati per ripararla? Ecco un terzo piano di lavoro per la ricostruzione futura: è legato essenzialmente al secondo ed al primo: perché su questo terzo piano non edificano se non coloro che hanno già edificato sul primo e sul secondo: cioè coloro che hanno già dato alla loro vita una impostazione cristianamente orante ed associata e che da questa orientazione cristocentrica sono disposti a derivare tutte le conseguenze di cui essa è carica per la totalità del mondo umano.

IV

Ecco tre fondamentali punti di meditazione così appropriati per questo tempo che invoca da tutti un apporto amorevole di ricostruzione. Se riuscissimo davvero a renderci conto dell'impegno vasto al quale il Signore ci chiama! Impegno, anzitutto, di affinamento e di santificazione interiore: quante occasioni in questo tempo di dolore e di privazione per operare quel distacco intimo e quella intima gerarchia che devono permettere all'anima la sua elevazione costante a Dio, *Expurgate vetus fermentum*: ci vuole un rifacimento integrale che componga in ordine ascendivo il nostro mondo interiore e lo coroni di purezza e di luce: *ibi fixa sint corda ubi vera sunt gaudia*.

Senza questa ricchezza di grazia – perché la grazia soltanto, quando trova una volontà docile, produce questa purificazione e giustificazione interiore! – l'opera dell'uomo è vana: *sine me nihil potestis facere*. È la prima e fondamentale ricostruzione: ricostruire in noi i lineamenti di Cristo: *mibi vivere Christus est*; ricopiare in noi l'intatta purezza di Maria.

Poi viene, corollario immediato, il nostro apporto alla crescita del Corpo mistico: la nostra inserzione efficace e fruttuosa nell'*Ecclesia*: inserzione interiore anzitutto, inserzione sacramentale, di orazione, di sofferenza e di lode; inserzione esterna, poscia: inserzione, cioè, nell'organismo visibile ed operante della Chiesa. Fraternità, quindi, intima ed esterna; che ha radice nell'atto interiore di carità e che fruttifica negli atti esterni di comunione sociale (*omnia communio erant*). E infine il rifacimento integrale di tutta la civiltà: fare, per quanto a noi è possibile, che tutto il mondo civile porti impresso nelle sue essenziali strutture e nelle sue fondamentali orientazioni il volto di Cristo.

Solo chi accetta questo triplice impegno costruisce sulla roccia: per chi lo respinge la parabola dello stolto costruttore è lì ad indicargli l'ineluttabile rovina: a lui sono rivolte – ed a ciascuno di noi ogni volta che dimentichiamo quel triplice impegno – quelle parole radicali di critica: ricordati che sei polvere e che tornerai polvere.

LA MISSIONE DEL DOTTO*

1

La missione più urgente del dotto è questa: prendere coscienza dei problemi fondamentali, che stanno alla base della crisi contemporanea e che condizionano, con la loro soluzione, il corso della storia contemporanea e l'orientazione di quella futura.

L'indagine va condotta non tanto su questo o su quel problema secondario (problemi economici, costituzionali etc.) quanto sui problemi che costituiscono i punti veramente nevralgici della crisi: si esige, perché sia fecondo, una diagnosi veramente radicale, una ricerca che investa l'intero organismo dell'ordine umano e che scopra in esso le fondamentali disarticolazioni dalle quali è derivata questa crisi di proporzioni così smisurate.

Per procedere a questa indagine e per scoprire, quindi, i punti nevralgici della crisi bisogna mettere sul tavolo della ricerca l'intera prospettiva storica di questa civiltà cristiana in crisi.

Bisogna, infatti, partire da questo postulato: c'è una relazione essenziale tra il cristianesimo e la civiltà che è in crisi: cioè, i problemi della crisi non sono comprensibili, e non sono risolvibili senza il loro inquadramento entro la cornice delle idee essenziali e delle essenziali ispirazioni sociali del cristianesimo.

«Non possiamo non dirci cristiani»: questa formula è vera nel senso che ogni problema fondamentale della nostra epoca – e di quella futura – è necessariamente radicato nei «fermenti» più profondi dell'Evangelo: la «dialettica» storica della cultura umana è, ormai, necessariamente cristiana. Tutti i fondamentali processi storici, che muovono l'epoca nostra e che si apprestano a generare ed a muovere quella futura, hanno necessariamente delle implicazioni cristiane.

Alla radice di ogni movimento vasto della storia e di ogni fondamentale problema dell'uomo, c'è ineluttabilmente presente un fermento non più eliminabile di cristianesimo.

* «Azione Fucina», XVII (2), 24 marzo 1944, p. 1.

Si può forse dubitare che i ciclopici movimenti sociali del nostro tempo, con la ricerca di nuove strutture economiche e politiche che essi implicano, sono il frutto di una lievitazione, sia pure dolorosa e faticosa, di certi fondamentali postulati umani dell'Evangelo? Chi potrebbe negare che l'esigenza di universalità, e di unità che costituisce l'insopprimibile centro di attrazione dei problemi politici internazionali è una delle più caratteristiche fioriture del cristianesimo?

Si sa bene: queste «tendenze» cristiane – vere forze motrici del movimento storico – sono costrette ad operare in mezzo a resistenze storiche talvolta gigantesche: l'urto immane fra queste «tendenze» proiettate in avanti, verso l'avvenire, e le «resistenze», rivolte indietro e come abbarbicate al passato, si esprime nel corso della storia in tristissime esplosioni di guerra e di distruzione: e nelle stesse «tendenze» in avanti quanta parte di forza non è più genuinamente cristiana!

Nonostante questa estremamente faticosa e spesso tragica «dialettica» storica, una cosa è certa: il corso degli eventi umano ha una orientazione insopprimibile. Le elementari strutture del processo storico – i centri motori del corso della storia – possiedono, ormai, una ineliminabile ispirazione che imprime alla storia umana una orientazione determinata: questa orientazione può essere, ed è di fatto ostacolata; non può essere né soppressa e neanche, in ultima analisi, fortemente deviata.

Tutto ciò può e deve ripetersi per i vasti movimenti culturale. È vero: l'apostasia dal cristianesimo è stata qui più marcata ed è apparsa talvolta irrimediabile; le «resistenze» hanno spesso, almeno in apparenza, radicalmente impedito il moto in avanti delle fondamentali idee cristiane.

Si può dire davvero che la lotta contro il quadrilatero cristiano – quattro verità fondamentali che solidamente si tengono: l'esistenza di Dio trascendente; la finalità soprannaturale dell'uomo; la solidarietà organica di corpo sociale; la realtà del mondo – è stata condotta con estrema violenza nel corso di questi quattro secoli: i quattro lati della fortezza sono stati ad uno ad uno oggetto di immani tentativi di sgretolamento.

Basta qui richiamare qualche nome: oltre Cartesio, Spinoza, Hume, Kant, Fichte, Hegel: cioè l'invalidazione di tutti i principi primi sui quali, come su pilastri, si reggeva l'edificio teoretico e pratico del cristianesimo!

E tuttavia, si può davvero affermare che la fortezza abbia ceduto? Si può, cioè, davvero sostenere che il moto culturale si sia «affrancato» da quelle quattro idee che costituirono per più di un millennio il suo alveo? Tentativi di affrancamento: questi ci sono stati certamente: ma tentativi riusciti? L'inquietudine che caratterizza gli strati più profondi della cultura contemporanea – torna ad affiorare i problemi della grazia, del peccato, della redenzione, della trascendenza del fine dell'uomo – non dimostra che il moto culturale dei nostri giorni è sempre, nonostante tutto, sotto l'azione dolcemente ma inflessibilmente orientatrice di quelle quattro verità nelle quali si esprime l'essenza del cristianesimo?

C'è di più: gli stessi filoni di «opposizione» non sono forse necessariamente parassitari del cristianesimo? Vivono ai sacri margini; si alimentano della sua linfa; la loro «dialettica» si svolge per via di implicazioni cristiane; il «diavolo» è parassitario della Croce!

La conclusione è una sola: il cristianesimo riudo storico di naufragio e di rinascita. Non si comprende nulla della crisi che attraversiamo se non si vedono i nessi essenziali che intrinsecamente la legano al moto di crescita sempre vivo, anche se sotterraneo dell'Evangelo: per meditare a fondo, come si diceva, i problemi della crisi bisogna mettere sul tavolo della ricerca l'intera prospettiva storica del cristianesimo e della sua azione lievitante nella cultura e nella società.

2

Quale è la «sintesi» cristiana attorno alla quale si muove, come attorno al suo epicentro, la vasta crisi culturale e sociale del nostro tempo?

La risposta che può essere data è solo questa: le cause di questo squilibrio e di questa dissociazione vanno ricercate nella rottura di quella sintesi cristiana che aveva associate in un equilibrio «verticale» le forze individuali e collettive, teoretiche e pratiche dell'uomo.

Dal giorno in cui questa sintesi si è, in certo modo, spezzata e le dissociazioni più gravi si sono operate in tutto l'ampio raggio operativo delle forze umane, da quel giorno ha inizio la crisi; da quel giorno, con cicli sempre più larghi, questa crisi ha tormentato tragicamente la storia dell'Europa e del mondo.

Perché – ed è questo il punto sul quale va messa una speciale attenzione – il cristianesimo ha la pretesa (che è fondata!) di essere esso solo capace a costruire, con le forze soprannaturali di cui è portatore, l'unica possibile armonia delle forze individuali e collettive dell'uomo: esso rivendica a sé solo le capacità costruttive di quell'unica sintesi nella quale queste forze si possono organicamente associare ed armonizzare: esso afferma – ed è la sua tesi centrale – che l'intero ordine umano dipende, perché sia solidamente costruito, dalla inserzione di «forze divine» di cui esso solo è portatore e garante.

Quindi: o le forze storiche si lasciano comporre ad unità da questa misteriosa forza lievitante ed armonizzante di cui il cristianesimo è portatore, e si avrà una espansione di queste forze ed una loro vasta crescita nella pace e nell'ordine; o le forze storiche si sottraggono – nei limiti in cui lo possono, perché la libertà dell'uomo non giunge sino a sottrarsi in radice all'azione provvidente di Dio! – a questa forza lievitante ed elevante del cristianesimo, ed allora la loro crescita sarà costituita da una crescente dissociazione di forze che si urteranno sino a provocare crisi di proporzioni ciclopiche!

E allora la domanda si impone: quali sono gli elementi originali di questa sintesi? Come si erano composti in unità? Come si sono dissociati? Sarebbe possibile riunirli in una sintesi nuova?

3

La risposta alle prime due domande è chiara: concerne l'essenza stessa del cristianesimo. Questa essenza è costituita dalla grazia che si inserisce nella natura per sanarla ed elevarla: l'ordine naturale non si compone nella sua armonica costruzione «ascensionale» – le forze interiori soggette a quelle spirituali e queste subordinate a Dio – senza l'inserzione in esso di una forza elevante.

Senza la «sintesi» natura-grazia l'ordine dell'uomo è un ordine sconvolto, in crisi. Attorno a questa sintesi gravita tutto il dramma del peccato, del dolore, della morte e della redenzione; attorno ad essa si muove l'intero dinamismo della vita umana, individuale e collettiva.

Inserendo la grazia nella natura viene integrato tutto l'ordine dell'uomo: l'ordine teoretico che si gerarchizza in fisica, metafisica e teologia; l'ordine pratico personale che si gerarchizza con la «verticale» delle virtù e che si corona nell'atto interiore di contemplazione e di amore che unisce, in Cristo, l'anima a Dio; l'ordine pratico collettivo che unisce in un solo corpo mistico – il *Corpus mysticum Christi* – tutti i fedeli a Cristo uniti e tra di loro uniti come i tralci alla vite.

Non c'è espressione per quanto minima dell'azione umana che non risenta di questa misteriosa integrazione ed elevazione operata dalla grazia; l'opera lievitante della grazia investe la totalità dell'agire umano.

La conseguenza è evidente: se questo fondamento esiste l'edificio personale e collettivo dell'uomo risulterà ben costruito e compatto, poggiante sopra una pietra angolare capace di sostenerne tutta l'ampia struttura.

La storia della civiltà cristiana, con le sue espressioni di santità nell'ordine interiore e di bellezza, di ordine, di lavoro, di gerarchia, di fraternità, di dignità nell'ordine temporale, è il frutto di questa lievitazione della grazia; porta il segno di questa sintesi mirabilmente costruita nella realtà di ciascun uomo, nella realtà sociale (si pensi alla *res publica christiana*) ed elaborata con tanta precisione nei quadri armoniosi della teologia tomista.

Chi vuole davvero comprendere le idee motrici della storia umana «occidentale» nel periodo che va dalla caduta dell'impero romano sino al rinascimento ed alla riforma deve avere l'occhio costantemente rivolto all'azione fermentatrice di questa «sintesi» umano-divina operata dal cristianesimo.

Le luci e le ombre di questa storia hanno qui la loro giustificazione unica.

E la storia posteriore? E la storia contemporanea?

Ecco: hanno ancora come epicentro del loro movimento questa «sintesi» cristiana; ma, ormai, una sintesi violentemente dissociata, scomposta.

I problemi della grazia che agitarono e fermentarono il mondo della riforma, il disincaglio progressivo della natura da un ordine che la trascende così caratteristico in tutto il periodo che segue alla riforma – illuminismo, idealismo, empirismo – costituiscono la storia della dissociazione!

Dissociato il singolo, dissociata la società soprannaturale, dissociata la fraternità temporale: la struttura della «civiltà dissociata» che spezza la verticale dell'azione nella persona – sottraendo l'uomo all'atto vitale della preghiera e dell'adorazione interiore in spirito e verità – e che spezza la solidarietà organica – soprannaturale e naturale – nell'ordine politico interno ed internazionale, costituisce la fisionomia delta c.d. civiltà borghese: civiltà parassitario del cristianesimo, non civiltà cristiana.

Civiltà della dissociazione, quindi civiltà, scomposta, senza equilibrio pacificatore, paurosamente solcato dai bagliori dell'urto e della guerra: e l'esperienza viva di ciò che è la natura senza la grazia, il corpo sociale senza il corpo mistico; un ritorno pagano aggravata dalla inserzione, nelle coscienze e nella società, degli ideali ineliminabili della sintesi cristiana.

Cosa sono gli appelli, consapevoli od inconsapevoli, per la instaurazione di un «ordine» diverso? Dove sta la diversità? Quale elemento radicalmente nuovo potrebbe dare fisionomia di pace e di amore a quest'altro ordine che si desidera? La risposta non può essere che una: bisogna rifare la «sintesi» fra grazia e natura; bisogna ricomporre nelle accresciute forze della natura e della storia umana l'ordine ascendivo e fraterno che riassocia in Cristo e nel Corpo mistico di Cristo l'uomo e gli uomini. Il problema sta tutto qui: nel prendere coscienza delle radici ultime della crisi.

La crisi c'è perché ad un certo punto del corso storico della civiltà cristiana una drammatica dissociazione del temporale dall'eterno ha staccato l'uomo – individuo e collettività – da Cristo; la crisi ha assunto proporzioni così ciclopiche perché la crescita storica così vasta in questo ultimo scorcio di tempo ha allargato a dismisura il raggio della dissociazione; la crisi c'è perché, nonostante tale dissociazione, il cristianesimo rigettato resta nel corso storico come ineliminabile elemento di perturbazione (è elemento di pace e di elevazione solo se accettato; se respinto, resta quale elemento disintegrante e perturbatore); la crisi non può essere superata che mediante una sintesi nuova che operi una nuova inserzione della grazia nell'ordine temporale ed extratemporale dell'uomo e che, perciò, dia volto nuovo e finalità nuova a tale ordine.

La civiltà borghese – o civiltà della dissociazione – deve cedere il posto ad una civiltà di struttura diversa che esprima nelle sue essenziali linee architettoniche l'orientazione «pellegrinante», orante, fraterna, operosa proporzionalmente egualitaria, comunitaria, della città cristiana.

4

Questa è la missione del dotto: rivelatrice della crisi, diagnostica; consiste nella presa di coscienza di questi massimi problemi storici del cristianesimo.

A questa missione del dotto fa riscontro la conforme missione dell'uomo: rifare in sé la sintesi fra grazia e natura! ricomporre in sé l'ordine ascendivo e collettivo del cristianesimo.

In concreto ciò avviene: 1) organizzando la propria vita personale in guisa da dare all'orazione interiore (*ascensio mentis in Deum*) il primato che le spetta (la giornata, cioè organizzata in modo da preparare, compiere e sviluppare l'atto, sublime della mediazione); 2) collaborando alla edificazione del Corpo mistico di Cristo attraverso, soprattutto, l'atto essenzialmente sociale del sacrificio eucaristico; 3) orientando la propria vocazione temporale in guisa da tradurre nel concreto della vita umana il comandamento della universale solidarietà fraterna fra gli uomini.

LA TAVOLA DEI PRIMI VALORI*

I

Quale è la tavola dei “primi valori” in funzione della quale noi impostiamo i grandi problemi sociali e politici?

Sento già l’obiezione (è l’eco della famosa sesta tesi su Feuerbach: non bisogna limitarsi ad interpretare il mondo, ma bisogna trasformarlo): eccoci, si dice, di nuovo ai principi: ci vuole meno enunciazioni di principi e più azione sociale e politica concreta.

E sia pure, concediamolo: bisogna più energicamente agire per trasformare il mondo sociale. Ma la domanda risorge: agire, va bene; ma in base a quali premesse ideali? Trasformare, ma sotto l’ispirazione di quale principio? Come si fa a dire: queste trasformazioni sono da fare e queste altre da non fare? È chiaro: un “piano ideale” è il presupposto di ogni costruzione pratica: non si sfugge alle premesse teoretiche dell’azione: perché l’azione poggia ineluttabilmente su un principio che ne predetermina l’itinerario ed il fine: *nihil volitum nisi praecognitum*.

Scusate: come fate, ad esempio, a dire: respingiamo o accogliamo questo o quest’altro sistema politico: in base a quale criterio voi fate questa scelta? Non basta, evidentemente, l’“istinto”: ci vuole una ragione che renda legittima la vostra preferenza! A questo punto l’obiezione si fa più sottile; si dice: va bene, ci vuole una premessa teoretica per agire. Ma bastano le premesse tecniche; è inutile far ricorso ad istanze più alte; inutile ricorrere ad un “tavola di primi valori” che ci trasporta fuori dal piano del “reale”.

Per esempio: all’azione economica basteranno le premesse economiche; all’azione giuridica basteranno le premesse formali del diritto; all’azione politica ba-

* «Il Quotidiano», 5, 17 giugno 1944, p. 1.

steranno le premesse tecniche dell'arte politica: che bisogno c'è di implicare per la soluzione di questi problemi di tecnica i massimi problemi dell'esistenza (il problema di Dio, quello della natura e della destinazione dell'uomo e così via)?

Ma qui sta l'errore: perché non esiste una tecnica economica, giuridica e politica staccata dai massimi principi ideali che inquadrano, in vista di un fine unico, l'intera vita dell'uomo e della società. La "tavola dei primi valori" è implicata ovunque!

Ed anche quando, in nome di una politica "pura", di un'economia "pura", di un diritto "puro", si nega ogni riferimento a valori ideali anteriori, in realtà questo riferimento esiste: questa negazione implica già l'accettazione di una determinata "tavola di primi valori" dalla quale, come effetto da causa, quell'asserito tecnicismo deriva.

Volete le prove? Provatevi a meditare Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Hegel, Marx: il che significa, prospettatevi i grandi problemi politici e sociali che ai nomi di questi autori sono collegati: i problemi della libertà politica, della costruzione giuridica dello Stato, della "volontà generale", fondamento della democrazia; i problemi della vita internazionale e quelli della trasformazione economica e politica dello Stato: ditemi con franchezza: ma credete davvero che l'impostazione e la soluzione data a tali problemi – impostazione e soluzione che hanno avuto ed hanno incalcolabili conseguenze pratiche – sia proprio indipendente da una certa "tavola di primi valori"?

La risposta non è dubbia: quella "tavola" è implicata: c'è un'idea centrale che tutti quei problemi condiziona ed orienta!

II

La "tavola dei primi valori" di cui il cristianesimo è depositario e con la quale devono misurarsi, se vogliono essere costruttive, tutte le dottrine sociali e politiche?

Eccola: qui semplice, quadrata, luminosa: essa contiene alcune proposizioni che sono chiare come la luce; poche gemme: ma tali che bastano ad impresiosire per sempre la vita dell'uomo!

La prima è questa: *Dio c'è, creatore del mondo!* Da qui una conseguenza: c'è una legge ordinatrice dell'universo fisico e dell'universo umano (dell'uomo, cioè, e della società): ogni altra legge, perché sia fondata, deve poggiare su questa legge primigenia. Il giurista, il politico, l'economista devono illuminare la loro esperienza con l'indefettibile luce di questa legge eterna!

Niente, quindi, relativismo: qualcosa di assoluto al quale solidamente ancorare l'intera attività umana esiste: ci sono fondamenti di pietra sui quali erigere l'edificio!

La seconda è questa: *l'uomo ha una natura spirituale epperò intrinsecamente libera; il fine che egli è destinato a raggiungere è collocato al di là della società e del tempo, essendo Dio stesso.*

Da ciò una conseguenza: non è l'uomo fatto per la società, ma è la società che, in ultima analisi, è fatta per l'uomo (il sabato per l'uomo e non l'uomo per il sabato). La società, quindi, deve in tal modo gerarchizzare la scala dei suoi fini e la struttura dei suoi ordinamenti (economici, giuridici, politici e culturali) da agevolare all'uomo il cammino ascensionale che lo conduce a Dio. Quanti preziosi corollari sono da qui ricavabili per la costruzione di un ordine sociale nel quale sia rispettata la dignità e la libertà vera della persona!

La terza è questa: *la natura dell'uomo è intrinsecamente ed universalmente sociale*: da ciò deriva che l'uomo si trova naturalmente inserito in un corpo sociale che ha una struttura ordinatamente universale: deriva pure che fra gli uomini naturalmente esiste una certa ordinata "comunione" economica, giuridica, politica e culturale. Quanta luce anche qui per la impostazione dei grandi problemi internazionali ed interni che agitano la vita attuale degli Stati! Quante feconde conseguenze da quel principio di ordinata universalità del corpo sociale e da quella di "comunione" col quale organicamente si esprime la solidarietà fraterna e la fondamentale eguaglianza degli uomini!

Tre verità intrinsecamente l'una all'altra collegate: l'esistenza di Dio garantisce la libertà vera dell'uomo e l'ordine universalmente fraterno della società!

Ecco la "tavola dei primi valori" di cui il cristianesimo è il rivelatore ed il custode!

La pietra d'angolo di ogni costruzione umana è questa: da essa, e da essa soltanto, trae compattezza – ed una compattezza che sfida ogni bufera – l'edificio personale e sociale dell'uomo!

CIVILTÀ NUOVA*

Se ci si domanda: – quale è il vostro punto di vista circa il mondo futuro del lavoro (il vero ordine nuovo!)? Noi rispondiamo manifestando contemporaneamente forti speranze e non meno forti timori.

Le speranze sono fondate sull'ideale di fraternità umana.

Non si dica che noi siamo utopisti; non è un'utopia credere che, nonostante le tragiche esperienze contemporanee l'umanità si avvia verso un assetto intrinsecamente fraterno: fraterno nelle sue strutture economiche e nelle sue strutture politiche.

Le paurose deviazioni di cui siamo insieme spettatori ed attori non significano nulla di irreparabile per l'attuazione di questo ideale di fraternità: nonostante questi regressi paurosi – periodi di “ingorgo” e di rottura nella linea ascendente della civiltà umana! – la spirale della fraternità ineluttabilmente si svolge; ci si innalza, si direbbe, anche nostro malgrado: c'è un lievito di bene che fermenta, nonostante ogni resistenza, nel cuore stesso della storia umana: le cadute, anche violentissime, non mancano; i tentativi di indietreggiamento, anche ciclopici, non sono infrequenti; le rivolte contro questo ordine ascendente sono continue e turbolenti; e tuttavia la forza ascendente è più forte; l'incremento costruttivo dell'amore ha un successo sempre marcato, sempre imprevedibilmente vasto, su tutti i tentativi anche parzialmente vittoriosi dell'odio.

Si avvanza, anche nolenti, quasi trascinati: c'è una ineluttabilità – si direbbe! – in questa santa e misteriosa costruttività dell'amore.

Avete mai assistito all'opera devastatrice di un ciclone? Tutto perduto, tutto distrutto: eppure dopo poco tempo ecco riapparire più delicato e gioioso lo spiraglio animatore della vita!

Il bene è l'unica realtà solida e solidificante: il male è la devastazione, ma sempre transitoria e parziale, del bene.

* «Il popolo», 24 giugno 1944. Ripubblicazione parziale dell'articolo *L'ordine del lavoro* stampato nell'agosto 1943 su «San Marco. Bollettino di San Marco».

Dunque, niente utopia: l'ideale della fraternità umana è un ideale in progresso, in netto progresso: e ciò proprio mentre esso sembra offuscato da altre direttrici di arresto e di distruzione.

Dacché fu piantata nel cuore dell'uomo quella proposizione chiara – voi tutti siete fratelli – e dacché dal cuore dell'uomo fu fatta germogliare quella invocazione amorevole – Padre nostro che sei nei Cieli – da quel giorno la cima della fraternità è divenuta l'unica nostalgia operosa del cammino dell'uomo.

Quindi speranze intrinsecamente fondate! L'ordine futuro sarà un ordine che esprimerà nelle sue strutture economiche e politiche una fraternità effettiva: tanta, si capisce, quanta ne potrà contenere la capacità ricettiva – sempre incompleta, ma sempre in aumento – dell'umanità di domani.

E cosa significherà, in concreto, una fraternità economica? Nel numero precedente abbiamo indicato i postulati orientatori di questa fraternità: l'ordine economico di domani, abbiamo ivi detto, sarà un ordine del lavoro: un ordine nel quale c'è pane, c'è lavoro e c'è spazio per tutti; un ordine nel quale lavoro e ricchezza, lavoro e proprietà saranno legati da un vincolo essenziale – sarà per tutti una modesta, anche se di dipendenza al lavoro; un ordine nel quale la consistenza economica di tutti – sarà per tutti una modesta anche se abbastanza variata e proporzionata consistenza economica: un minimo di "povertà" è come il sale che dà sapore e vigoria allo stesso ordine economico! – renderà a tutti possibile l'accesso a quei piani di cultura che esigono, per essere saliti, una assicurata tranquillità economica.

L'uomo non vive di solo pane, è certo; ma la sicurezza del pane è essenziale per possedere la tranquillità indispensabile alla meditazione!

L'economia, cioè, sarà finalizzata; sarà per l'uomo un mezzo necessario per la sua ulteriore ascensione spirituale,

A queste indicazioni sommarie possiamo aggiungere qualche precisazione.

Quali novità essenziali, rispetto alle strutture economiche attuali, presenterà la futura comunità di fratelli?

A noi pare che la novità essenziale – quella che definirà questa futura comunità economica e che nettamente la differenzierà dall'economia così detta capitalista – sarà *l'abolizione del proletariato* (come con espressione felice, ha detto l'11 febbraio 1943, alla SS. Annunziata in Firenze, S.E. il Cardinale Dalla Costa) e quindi la radicale eliminazione della lotta di classe.

E, infatti, quali sono i mali che in radice intaccano la civiltà così detta borghese e capitalista? Quali sono le deficienze essenziali dell'economia "borghese"?

Evidentemente due: la creazione di un proletariato di proporzioni gigantesche e la lotta di classe che da questa creazione ineluttabilmente deriva.

Una cosa è certa: sul frontone del futuro ordine economico – nella sperata comunità di fratelli – sarà scritta questa sentenza: *qui tutti lavorano e qui c'è per tutti i lavoratori un ordinato e proporzionato accesso alla proprietà.*

E sotto a questa iscrizione se ne può scrivere un'altra, che è quasi il corollario della prima: *in questa comunità non vi sono capitalisti e proletari perché il "capitale" – nelle proporzioni del capitale fondato sul lavoro – è l'armatura economica di tutti.*

E dopo questa seconda anche una terza iscrizione arricchirà il frontone di questa comunità futura: *qui le classi non esistono, perciò non esistono lotte di classe; perché qui c'è una classe sola, quella degli uomini che, con diversità gerarchica di funzioni, lavorano e producono.*

In cima a questo frontone, sopra la prima iscrizione, sarà allora lecito collocare – segno, ormai, di una fraternità economica effettiva! – il segno consacrato di ogni vera comunità e fraternità umana: quello della Croce.

CRITERI D'ORIENTAMENTO POLITICO*

Come orientarsi politicamente? Posso io, cattolico, scegliere indifferentemente una delle attuali correnti politiche e dare ad essa la mia adesione teoretica e pratica? Il criterio della mia scelta può essere fornito da considerazioni di sola tecnica economica o politica (per esempio: io scelgo la corrente *x* perché essa è monarchica o repubblicana; perché essa offre uno statuto dell'economia a struttura collettivista o perché essa difende la proprietà privata degli strumenti di produzione; perché è favorevole o sfavorevole ad una economia pianificata o ad una economia di libera concorrenza; perché propugna la eliminazione delle classi economicamente contrapposte o perché ne propugna la collaborazione; perché è rivoluzionaria o riformista; perché la struttura politica dello Stato che essa proclama è democratica od autoritaria; a partito unico o con pluralità di partiti; accentrata o decentrata; perché accentua finalità nazionaliste o perché aderisce alla visione più larga della comunità internazionale; perché, insomma, persegue questo o quel punto di un programma economico, politico, giuridico, culturale, familiare, verso il quale si orienta la mia simpatia)?

No: criteri puramente tecnici non bastano per legittimare da soli, davanti alla mia coscienza di cattolico (se tale sono davvero e non solo perché battezzato), la mia scelta e la mia adesione: una scelta cosiffatta – almeno se restiamo in Italia ed in Europa – è una scelta superficiale: perché in Italia ed in Europa ognuna delle fondamentali correnti politiche – dalla democratica *sic et simpliciter*, alla totalitaria, alla comunista – imposta e risolve i suoi problemi di tecnica economica, politica e giuridica in funzione di una determinata «tavola di primi valori» (in funzione, cioè, di una determinata integrale concezione della vita che investe i massimi problemi dell'uomo: dai problemi di Dio a quello della persona, della società e della storia): una *Weltanschauung* (come si dice

* «Il Quotidiano», 35, 23 luglio 1944, p. 1. Ripubblicato in *La nostra vocazione sociale*, AVE, Roma 1945, pp. 35-40..

con parola straniera ma utile e comprensiva) è sottostante a ciascuna di queste principali correnti politiche: costituisce l'armatura teoretica alla quale vengono sempre, direttamente od indirettamente, ricondotte le soluzioni politiche.

Lo Stato viene sempre essenzialmente concepito da queste correnti come Stato di «cultura»: vale a dire come un organismo il cui scopo ultimo non consiste nell'attuare determinate riforme economiche e sociali, bensì in un fine «culturale» più alto che mira alla formazione di un «uomo nuovo» ed in vista del quale vengono proposte adeguate riforme economiche e politiche. Tali riforme, quindi, non sono il fine, sono il mezzo: esse devono servire di veicolo e di armatura esterna per la creazione e la diffusione di quella «cultura» – vorremmo addirittura dire di quella «religione» – destinata ad agevolare la nascita dell'uomo nuovo.

Lo Stato è essenzialmente «etico»: ecco il postulato, più o meno apertamente dichiarato, al quale sono ancorate queste correnti politiche: lo Stato, cioè, ha un fine da raggiungere che è metaeconomico e metapolitico (che, cioè, è di ordine superiore all'economico ed al politico ed al quale economia e politica si ordinano come mezzi al fine): esso, più o meno consapevolmente, viene concepito come portatore di determinati principii culturali – che investono i massimi problemi dell'esistenza umana – al quale esso cerca di adeguare le sue strutture economiche e politiche.

E tutto ciò si dica anche relativamente alle correnti che dichiarano di astrarre da ogni «metafisica» e di avere unicamente riferimento alla concreta realtà dell'economia o della politica: anche queste correnti partono da premesse «metafisiche» e tendono – attraverso la loro tecnica economica e politica – ad alcune ben determinate conclusioni «metafisiche»: perché partono da una certa concezione dell'uomo ed hanno per scopo di trascrivere tale concezione nella realtà concreta degli istituti economici, politici, culturali, morali, familiari e, financo, religiosi.

Le prove non mancano davvero (e ne faremo l'analisi delineando le dottrine filosofiche fondamentali alle quali tali correnti politiche si riallacciano): basti, per farne un cenno sommario, richiamarsi alle esperienze politiche a noi più vicine: per esempio a quella dello Stato totalitario.

Cosa sono stati il fascismo ed il nazismo se non una trascrizione in determinati istituti politici di una integrale concezione della vita?

La ragione che legittima il nostro ripudio – e bisognava averci pensato più a fondo molto prima di ora! – sta forse soltanto nel fatto che essi hanno elaborato questa o quella struttura politica ed economica? No, si tratta di una ragione più fondamentale: sta nel fatto che essi concepivano l'uomo in un certo modo e che in conformità a questa concezione (antiumana epperò anticristiana) essi costruivano i loro istituti di oppressione.

I superficiali dicono: tuttavia anche il fascismo ed il nazismo hanno fatto bene questa e quell'altra cosa; c'erano, su questo e su quell'altro punto, princi-

pii tecnici degni di considerazione; e sia pure: perché (per una felice incoerenza) anche l'azione male ispirata può produrre, accidentalmente, frutti buoni: ma posso io, per questi frutti accidentalmente buoni, accettare l'albero che ha la radice insanabilmente guasta? È la radice che io devo considerare prima di fare il mio giudizio e la mia scelta!

E questo il punto che non è stato (e non è tuttavia) sufficientemente considerato: ed è questo il pernio del problema politico attuale!

La ragione per la quale ripudiamo lo Stato «totalitario» va ricercata non già nel fatto che esso è totalitario, ma nel fatto che esso è portatore di una concezione tale dell'uomo da provocare necessariamente una conforme costruzione dello Stato: una concezione, cioè, che identifica il fine ultimo dell'uomo col fine ultimo dello Stato e che perciò considera come qualcosa di accidentale e di derivato (non di sostanziale e di proprio dell'uomo) la libertà e la finalità superiore dell'uomo. Datemi una concezione della vita cosiffatta e ne deriverete necessariamente una struttura statale di oppressione.

Quante revisioni da fare, a questa luce, di certi concetti che sono così alterati – sono ancora pagani! – nella mente di tanti anche cristiani: il concetto di patria, di nazione, di stirpe, di classe, e così via!

E come si capovolge spesso quel rapporto così esattamente definito dal Signore: è il sabato che è fatto per l'uomo e non l'uomo pel sabato!

Cosa è il fascismo ed il nazismo? È proprio questo rapporto capovolto: datemi una concezione «collettivista», in senso peggiorativo (esuliamo qui dal tema economico), dell'uomo ed eccoci ancora fascisti: mettete al disopra della persona umana e della sua vera dignità e libertà, la patria, la nazione, la razza, la classe, il popolo, l'impero, la tradizione e così via e voi vi siete con ciò stesso iscritti allo Stato totalitario: siete i preparatori di una oppressione all'interno e di una guerra all'estero.

Tutto questo basta per dimostrare che l'orientamento politico – doveroso per ogni uomo, tanto più se cristiano! – non va fatto con superficialità: è un atto impegnativo perché importa l'adesione ad un certo credo filosofico epper-
ciò, almeno indirettamente, religioso.

Se è vero, come è vero, che ogni corrente politica è portatrice di una *Weltanschauung*, si impone ad ogni uomo che ha senso di responsabilità (si ricordi quanto dice san Tommaso: la politica è l'attività architettonica per eccellenza che ha una suprema importanza per la costruzione cristiana della società! Il cardinale Dalla Costa afferma che quando non si voti o si voti male nelle elezioni si commette un «peccato sociale») si impone dunque a ciascuno il dovere di meditare ben a fondo prima di scegliere questo o quell'altro orientamento politico: il criterio della scelta va desunto, ripetiamo, non da questa o quella ragione tecnica ma dalla conformità della *Weltanschauung* di una determinata corrente politica con la *Weltanschauung* cattolica.

NOI E LA SOCIETÀ – I*

La tesi nostra, dunque, è questa: non è possibile fare una scelta fra le correnti politiche contemporanee limitandosi a criteri puramente tecnici (economici o politici): la scelta va fatta anzitutto in base alla *Weltanschauung* che è sottostante a ciascuna di queste correnti politiche e dalla quale, dipendono le strutture economiche e politiche da ciascuna di queste correnti sostenute: «se tale *Weltanschauung* è cristianamente ispirata e se tale ispirazione è stata incorporata negli istituti dell'economia, della politica, del diritto, della famiglia, della cultura e così via, allora soltanto io potrò fare la mia scelta e potrò dare la mia collaborazione di pensiero e di opera».

A questo punto sorge una domanda alla quale è necessario rispondere: perché mai le correnti politiche contemporanee sono ancorate a concezioni metafisiche? Perché mai esse non sono rimaste sul piano soltanto tecnico dei problemi dell'economia e della politica? È o no concepibile una teoria ed una prassi politica che prescindano da ogni riferimento metafisico e che si muova unicamente sul piano tecnico dell'economia e della politica?

Cominciamo dall'ultima domanda: la risposta è negativa? no; per quanto lontano ed indiretto, un riferimento dell'economia e della politica ad una certa concezione metafisica è ineliminabile! E si capisce: come si fa a costruire uno Stato – e quindi gli ordinamenti giuridici, economici, politici, ecc., di cui esso consta – senza prima avere una certa concezione dell'uomo? La costruzione è diversa secondo la diversa concezione che ci si fa dell'uomo: se si ha di esso una concezione cristiana la costruzione dello Stato avrà una certa struttura *x*; se di esso si ha una concezione non cristiana la costruzione dello Stato avrà necessariamente una struttura diversa *y*.

L'affermazione secondo la quale il cristianesimo sarebbe indifferente alla politica ed ai regimi sociali è una affermazione che, così enunciata, è priva di sen-

* «Il Quotidiano», 41, 30 luglio 1944, p. 1. Ripubblicato in *La nostra vocazione sociale*, AVE, Roma 1945, pp. 41-44.

so. Come, sarebbe estranea al cristianesimo quella attività morale che mira a coordinare la vita sociale degli uomini e che ha, perciò, una decisiva influenza sullo svolgimento di tutta la attività umana? Può davvero essere indifferente che lo Stato – organo collettivo in certo modo supremo, il quale ha funzioni di giustizia e di cultura, che con la sua attività legislativa, giudiziaria, amministrativa e con la sua attività politica ed economica serve a creare l'ambiente nel quale la persona umana deve vivere e svilupparsi – sia o no ispirato secondo i principii del cristianesimo?

Dove sarebbe l'efficacia trasformatrice del lievito cristiano se questo lievito non fosse destinato a dare proprio alla politica una orientazione conforme alla suprema vocazione dell'uomo?

Non bisogna dimenticare che uno dei dogmi fondamentali del cristianesimo – quello del Corpo mistico – è carico di conseguenze per la costruzione dell'ordine sociale temporale: la fraternità e la comunione soprannaturale in cui la nostra partecipazione al Corpo mistico si sostanzia sono destinate a tradursi anche in una fraternità ed in una comunione temporale.

Che la società cristiana non abbia ancora tirate queste conclusioni non significa che esse non costituiscano sempre l'esigenza più viva – che talvolta, purtroppo, diventa sovvertitrice! – degli uomini. Quelle conclusioni saranno tirate: è il compito che viene affidato alla cristianità di oggi.

Certo è questo: non può essere indifferente per me cristiano che i miei fratelli siano costretti a vivere in un regime economico che contraddice alla loro natura di uomini.

Che cristiano sono se io, contrariamente al precetto dell'amore, – ricordarsi del Samaritano: intervenne! – non cerco di trasformare questo regime economico in un regime fraternamente ispirato?

Ancora: è indifferente per me cristiano che i miei fratelli siano costretti a vivere in un regime giuridico e politico che viola i loro fondamentali diritti umani e che li assoggetta all'arbitrio tirannico di un uomo, o di un gruppo di uomini? Che devo fare? Evidente: devo intervenire (ricordarsi sempre del Samaritano, l'interventista) e fare in modo che quel regime sia trasformato e che ne sia creato un altro nel quale siano rispettate le supreme esigenze della personalità umana.

Ancora: è indifferente per me cristiano che vasti gruppi di miei fratelli siano privati di quell'accesso alla cultura che è, giustamente intesa, una parte così importante per lo sviluppo della personalità umana e cristiana? Posso io restare inerte davanti a disuguaglianze di razza, di caste, e così via? Se facessi così non negherei col fatto quella paternità divina e quella fraternità umana che pure confesso con le labbra? Ecco allora, qui pure, la necessità di un intervento: io devo intervenire perché quelle disuguaglianze siano eliminate e perché la fraternità, alla quale io credo, sia trascritta nelle istituzioni sociali, diventi fraternità di fatto.

La conclusione, dunque, è questa: è anticristiana l'affermazione secondo la quale il cristianesimo dovrebbe restare indifferente ai regimi sociali: questa tesi

si potrebbe tutto al più giustificare sul terreno di una concezione della storia che fa di questa soltanto una manifestazione demoniaca, proveniente dalla natura radicalmente peccaminosa dell'uomo: ma questa non è la concezione cattolica! La concezione cattolica è «interventista»: mira a trasformare la totalità dell'ordine umano – individuale e sociale – per adattarlo tutto alle supreme finalità dell'uomo.

NOI E LA SOCIETÀ – II*

L'affermazione, che si fa, dell'indifferenza del cristianesimo rispetto ai regimi sociali può avere anche un significato giusto; questo: che ci si può salvare sotto tutti i regimi! Si può essere nella fame ed avere Dio nel cuore! Si può essere schiavi ed avere l'anima liberata e consolata dalla grazia di Dio! D'accordo: ma questo concerne me, non concerne gli altri: io posso, per mio conto, ringraziare Iddio di concedermi il dono della fame, della persecuzione, della oppressione, della ingiustizia, della ingiuria, ecc.: ma se i miei fratelli si trovano in tale stato io sono tenuto ad intervenire per soccorrerli: se non lo avrò fatto, il Signore me lo dirà con parole terrificanti nel giorno del giudizio: «Ebbi fame e non mi sfamasti; fui carcerato e non mi visitasti!» Si allude forse ad opere puramente individuali? Anche a queste, ma non soltanto a queste: in questo dovere dell'amore operoso è inclusa – nei limiti delle proprie capacità e possibilità – la trasformazione sociale. A prova di ciò basta citare l'esperienza della cristianità nei secoli: dagli albori del cristianesimo, al vasto intervento politico durato oltre un millennio, alle encicliche sociali di Leone XIII, Pio XI e Pio XII: intervenire per trascrivere negli ordinamenti sociali il precetto dell'amore fraterno è un dovere di cui renderemo al Signore un conto molto stretto: «Non chi dice Signore, Signore entrerà nel regno dei Cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio».

Dire, quindi, che la politica è estranea al cristianesimo è dire una cosa radicalmente errata.

Ora resta la domanda: perché questa fioritura di concezioni metafisiche diverse che condizionano le diverse correnti politiche contemporanee?

La risposta va ricercata nell'apostasia che la società come tale – a datare dal '500 – ha fatto dal cristianesimo.

* «Il Quotidiano», 44, 3 agosto 1944, p. 1. Ripubblicato in *La nostra vocazione sociale*, AVE, Roma 1945, pp. 44-47.

Fino ad un certo momento del corso storico la politica – almeno come teoria, ma anche, in tanti settori, come pratica (si pensi alla costituzione libera dei Comuni, alle corporazioni d'arte e mestiere, alla concezione della unità delle genti cristiane *res publica christianorum*) – ebbe una fondamentale ispirazione cristiana: si capisce, quanto ne sopportava la maturità storica! Forse che l'idea cristiana era allora integralmente trascritta negli istituti sociali? No davvero, ma la tendenza era nel senso di tale trascrizione: il fermento cristiano era depresso nella massa e avrebbe potuto gradualmente trasformarla.

Avvennero i gravi movimenti di disincaglio: le dottrine nuove sulla intrinseca dissociazione della natura dalla grazia e sulla radicale peccaminosità dell'uomo (Lutero, Calvino), la graduale crescente negazione della vocazione soprannaturale dell'uomo e della divinità di Cristo e della Chiesa (illuminismo, enciclopedia), la concezione antisociale dell'uomo e della libertà (Rousseau, Kant), l'annullamento dell'individuo nella concezione collettivista della nazione, dello Stato o della classe (Fichte, Hegel, Marx): ebbene è mai concepibile che queste dottrine – le quali profilano nuove concezioni dell'uomo così diverse da quella cristiana dalla quale si sono allontanate – restino inoperative sul terreno politico? Anzi: esse offrono tutte una concezione umana che fa del problema politico od economico il problema dell'uomo. È questa la tesi che sta a base della teoria politica di Rousseau, di Hegel e di Marx, cioè delle tre correnti politiche fondamentali (democratica, totalitaria, comunista) disancorate dal cristianesimo.

La politica divenne, per effetto di questo disancoraggio, il sostituto della religione; lo Stato divenne il sostituto della Chiesa (in Hegel ed in Marx questa sostituzione è chiarissima: ma non è meno evidente, anche se più sottile, in Rousseau).

Non separazione, ma sostituzione: è questa la tesi che ispira i grandi movimenti politici della nostra epoca.

Ecco perché i problemi politici vanno a fondo rimeditati da parte di noi cristiani: ci vuole in questa opera di revisione – che deve andare alle radici – l'ardimento apostolico dei santi.

Non si dica quella solita frase poco seria: la politica è una cosa «brutta»! No: l'impegno politico – cioè l'impegno diretto alla costruzione cristianamente ispirata della società in tutti i suoi ordinamenti «a cominciare dall'economico» – è un impegno di umanità e di santità: è un impegno che deve potere convogliare verso di sé gli sforzi di una vita tutta tessuta di preghiera, di meditazione, di prudenza, di forza, di giustizia e di carità.

La «riconquista» che il cristianesimo è oggi chiamato a fare è proprio questa: la riconquista del corpo sociale. Bisogna ricondurlo a Cristo questo corpo sociale che da Cristo si è gradualmente staccato: e lo si riconquista facendolo migliore nelle sue strutture, facendone – quanto è possibile! – uno specchio temporale di quella fraternità soprannaturale e di quella paternità divina che sono il limite ideale – e come la stella orientatrice – della società cristiana!

LO STATO “ETICO”*

I tre tipi di Stato – lo Stato «democratico» di Rousseau, lo Stato «totalitario» di Hegel, lo Stato «comunista» di Marx – hanno a loro fondamento tre diverse concezioni dalle quali, come da radice, derivano.

La prova non è difficile a fornirsi.

Cominciamo dallo Stato di Hegel.

Quale è la concezione che sta alla base di questo Stato determinandone, nell'insieme e nei particolari, la struttura politica, giuridica, economica, culturale, morale, familiare e financo religiosa?

Hegel ce lo dice con grande chiarezza: la sua concezione riposa sul principio della «dialettica dell'idea»: da questo principio discende una concezione integrale di Dio, della natura, della persona, della società e della storia. Questo principio può così riassumersi: ogni manifestazione del reale – tanto nella natura che nell'uomo singolo e nella società – è una manifestazione dell'idea: è un «momento» nel processo dialettico (cioè per contrasti, per superamenti) dell'idea.

La «dialettica», cioè la lotta, è la norma fondamentale di questo processo: lotta nell'ordine inferiore delle cose, lotta nel singolo uomo, lotta nella società (la guerra è la condizione normale di esistenza degli Stati!), lotta, quindi, come unica molla animatrice della storia. La «contraddizione» è l'unica legge della realtà. Da ciò il postulato; il reale è razionale; quindi non c'è possibilità di discriminare intrinsecamente il bene dal male: bene e male non sono che due aspetti diversi della medesima realtà.

In questa cornice «ideale» vanno inquadrati i problemi dell'uomo.

La persona umana, dice Hegel, non è un essere ed un valore per sé sussistente... Essa non è che un «momento», una «accidentalità» del processo stori-

* «Il Quotidiano», 47, 6 agosto 1944. Ripubblicato in *La nostra vocazione sociale*, AVE, Roma 1945, pp. 48-51.

co dell'Idea; essa non acquista valore e sussistenza che nello Stato dal quale soltanto deriva la sua libertà ed il suo fine.

La persona umana, perciò, non ha un fine proprio, superiore a quello dello Stato al quale appartiene: un fine cosiffatto è, del resto, inconcepibile non essendovi una realtà che trascenda quella statuale: Dio trascendente, infatti, principio e fine dell'uomo, non esiste.

Posta questa concezione dell'uomo, le conseguenze sono ovvie: Iddio vero è, per l'uomo, lo Stato (Hegel lo dice chiaramente: «lo Stato è l'incarnazione di Dio»).

E siccome la «volontà dello Stato» non può essere che volontà di uomini, il fine dell'uomo è la volontà di quell'uomo nel quale la coscienza dello Stato (nazione, razza, impero, classe, ecc.) acquista consapevolezza e si manifesta nella storia!

Come bisogna allora costruire l'ordinamento economico, politico, giuridico, ecc., di questo Stato? La risposta è evidente: totalitariamente; cioè o avendo di mira soltanto il fine dello Stato (che è, poi, il fine arbitrariamente posto dalla volontà di quell'uomo nel quale lo Stato ha preso coscienza) e convogliando coattivamente verso di esso tutte le energie dei suoi membri. Quindi fini razziali, imperiali, nazionali, classisti e così via.

Questo Stato che persegue questi fini e che da questi fini trae tutte le norme ispiratrici dei suoi ordinamenti è chiamato (ironia delle parole!) Stato «etico». Conseguenze: è forse possibile, in uno Stato cosiffatto, parlare di leggi ingiuste? No: perché una legge positiva è ingiusta quando non corrisponde al suo modello ideale, alla legge naturale: nello Stato «etico» hegeliano non è concepibile la esistenza di una legge naturale: ogni legge positiva è giusta per il fatto stesso che è posta; lo Stato che la pone (o l'uomo che la pone) non può errare mai!

Ancora: è forse possibile, in uno Stato cosiffatto, parlare di diritti inviolabili della persona? Di libertà inviolabile delle coscienze? Di inviolabilità dei diritti familiari? Tutti problemi che non hanno senso nello Stato «etico» hegeliano; e si capisce: in nome di che cosa può la persona riservarsi questi «privilegi» di diritti e di libertà, se essa non ha una consistenza propria e non trae essere e valore che dallo Stato al quale appartiene?

Appello alla legge morale? Ma è morale solo ciò che è ordinato al fine dello Stato; è immorale ciò che diverge da questo fine! Appello alla cultura? Ma la cultura non ha altro valore se non quello che le deriva dalle finalità statuali: è un mezzo essa pure.

Appello alla religione? Ma anche la religione non si sottrae a questa attrazione totalitaria che esercita sull'uomo l'unico fine pel quale egli vive: lo Stato.

Quindi o la religione serve questo fine ed allora essa diventa uno degli strumenti – non privo di utilità – di cui si serve lo Stato; o essa contraddice questo fine ed allora essa è immorale e va vigorosamente combattuta come elemento perturbatore della vita associata!

Quello che si dice per l'uomo singolo si ripeta per la comunità internazionale.

Poiché ogni Stato è fine ultimo, è ciò in cui si «sostanzializza» lo spirito, la conseguenza è ovvia: non è concepibile che esista una comunità di Stati che trascenda, con le sue norme di solidarietà organica, i singoli membri che la costituiscono.

Ogni Stato è un individuo a sé stante, perfettamente autonomo, una «incarnazione» particolare del divino, che si trova in netto contrasto con ogni altro.

Gli Stati ci sono per la stessa ragione per cui vi sono i termini di una contraddizione, la tesi e l'antitesi, perché vicendevolmente si combattano; perché tesi ed antitesi siano superate, attraverso la lotta, in una sintesi superiore. Quindi la inconcepibilità di una comunità organica degli Stati e di un diritto internazionale che, in certo modo, condizioni e subordini il diritto statale.

La sovranità statale assoluta è il dogma base dello Stato hegeliano: la guerra è la condizione normale di esistenza degli Stati: la pace è solo un armistizio inteso a preparare una nuova fase di guerra.

Se tutto ciò è vero acquista un vivo risalto la responsabilità che è legata alla adesione data a questo tipo di Stato: si tratta di un'adesione a una «fede» che non è certamente la fede di Cristo.

LO STATO “DEMOCRATICO”*

Lo Stato «democratico» di Rousseau, la «democrazia» del contratto sociale è essa pure una trascrizione politica di una determinata concezione dell'uomo e della società: anche lo Stato «democratico» – concepito come Rousseau lo concepisce – possiede una sottostante armatura teoretica nella quale sono impegnati i massimi problemi dell'essere e del valore dell'uomo.

E, infatti, quale è il problema umano fondamentale alla soluzione pratica del quale mira il contratto sociale?

Per Rousseau non vi ha dubbio alcuno: questo problema, in funzione del quale bisogna costruire l'intero ordinamento sociale, è quello della «libertà».

Come per Hegel il problema dell'uomo è quello della identificazione del fine dell'uomo con quello dello Stato, come per Marx il problema dell'uomo è il problema della «proprietà», così per Rousseau (e per Kant) il problema dell'uomo è quello della «libertà».

Ma cosa è questa libertà? La risposta, come si ricava da tutto il pensiero di Rousseau, non è dubbia: l'uomo è nato libero, cioè con la facoltà di fare ciò che vuole. La libertà è la facoltà di agire in base a norme poste da noi stessi: è l'autonomia. Quando si perde questa facoltà di fare ciò che si vuole si perde la libertà; non si è più autonomi: c'è eteronomia. È quello che avviene per l'uomo che vive in società: cessa di essere libero; si trova ridotto in schiavitù perché da tutte le parti vincolato dalle leggi.

Questo è il vero dramma dell'uomo, la vera «alienazione» dell'uomo.

Come fare per vincere questa schiavitù?

Sottrarsi alla vita sociale e riprendere l'originario «stato di natura» e, quindi, l'originaria libertà? Soluzione praticamente impossibile. Non c'è che una via: quella che offre il patto sociale. E cioè: quando le leggi sono fondate sul con-

* «Il Quotidiano», 51, 11 agosto 1944. Ripubblicato in *La nostra vocazione sociale*, AVE, Roma 1945, pp. 51-55.

senso dei sudditi, quando sono i sudditi stessi ad esserne autori, l'esigenza della libertà è rispettata: perché in questo caso non si obbedisce a norme poste da altri – nel che sta lo stato di schiavitù – ma si obbedisce a norme poste da se stessi, nel che consiste lo stato di libertà.

Rousseau lo dice esplicitamente: «trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona ed i beni di ogni associato e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca però che a se stesso e resti così libero come lo era per l'innanzi: tale è il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione (I, 6)».

Ecco il postulato insieme metafisico e politico di Rousseau: il fine dell'uomo sta nella conservazione e nell'esercizio della sua libertà: lo Stato deve costruirsi in tal modo da permettere all'uomo l'attuazione di questo fine (che, cioè, egli non sia vincolato nell'agire da altre norme che non siano quelle poste da se stesso).

Ciò viene politicamente raggiunto mediante quella «volontà generale» dalla quale traggono giustezza e fondamento le leggi: giustezza, perché ciò che la «volontà generale» (cioè, in concreto, la maggioranza dei votanti) decide è sempre giusto; fondamento, perché sono obbligatorie solo quelle leggi che derivando dalla «volontà generale» derivano indirettamente da noi stessi.

Da tutto ciò deriva anche che l'attività legislativa sarà ispirata al criterio del «non intervento»: lo Stato deve intervenire tanto quanto basta per tutelare la «libertà» dell'individuo: questa libertà deve essere lasciata, quanto è possibile, libera da vincoli che ne impediscano l'espansione.

Quanto è possibile bisogna potere continuare a vivere nello stato sociale quella vita di assoluta autonomia che caratterizzava l'età dell'oro dello «Stato di natura»!

Lo Stato di Rousseau non può avere nessuna intrinseca organicità essendo costituito di elementi per natura non sociali e tendenti a serbare in seno alla società il loro stato di isolamento e di libertà.

Orbene? Ci vuole molto a capire che la tecnica politica «democratica» elaborata da Rousseau è in funzione della *Weltanschauung* che egli possiede? Egli ha una determinata concezione dell'uomo e della società: una concezione che è in netto contrasto con quella cristiana.

Si pensi al postulato della «natura buona» (l'uomo è, per natura, intrinsecamente buono, non guasto da alcun peccato di origine) e, quindi, della libertà buona: proprio da questa negazione del peccato di origine – e, quindi, della legge, della grazia e della redenzione – dipende tutta la costruzione dello Stato «democratico» di Rousseau.

Se, infatti, la natura dell'uomo è buona e se è buona la sua libertà, lo Stato deve costruirsi in guisa da lasciare a tale libertà il massimo di iniziativa e di espansione.

Da ciò due conseguenze: lo Stato non avrà più, come criterio ispiratore delle sue norme e dei suoi ordinamenti economici, politici, ecc., quel principio di comunione sociale che suppone, per essere ammesso, una concezione orga-

nica della società e, quindi, la intrinseca socialità della natura umana (ciò che Rousseau nega); esso non avrà più, come criterio parimenti ispiratore delle sue norme e dei suoi ordinamenti, il principio della defettibilità (peccato originale) e, al tempo stesso, della perfettibilità (per opera della grazia) dell'uomo che impone – in tutti i settori della vita sociale: da quello economico a quello politico – una saggia regolamentazione della libertà umana.

Le conseguenze sociali delle dottrine di Rousseau – che furono le dottrine ispiratrici della rivoluzione francese e che diedero «forma» politica, giuridica, economica, ecc., alla società «borghese-capitalista» dell'800 – sono, in sostanza, quelle duramente denunciate da Marx (già Proudhon scriveva a proposito del patto sociale: «questo patto di odio, monumento di incurabile misantropia non è che la coalizione dei baroni della proprietà e dell'industria contro i diseredati del proletariato»): cioè, la costituzione – per effetto del liberismo economico – di una società divisa in due classi in violento contrasto fra di loro e la creazione di un «ordine» sociale umano dal quale è scomparso (in certo modo) il soffio fraterno dell'Evangelo.

LO STATO DI MARX*

E veniamo ora a Marx.

La domanda è sempre la stessa: la concezione politica marxista è o no essa pure, come le altre (nonostante alcune fruttuose diagnosi dei mali della società «borghese-capitalista» e nonostante alcune direttrici di riforma economica e politica) intrinsecamente legata ad una determinata *Weltanschauung*? La risposta non è dubbia: il marxismo si afferma come concezione integrale dell'uomo: la concezione economico-politica di cui esso è portatore non è che un aspetto di una concezione più vasta la quale abbraccia, in un sistema organicamente collegato, tutti i problemi dell'uomo, della società, della storia, della natura, di Dio.

Quale è questa concezione integrale che, purtroppo, ha servito a Marx di luce nel fare la diagnosi, la prognosi e la terapia dei mali della società «borghese-capitalista»?

È quella stessa concezione – ma rovesciata ed integrata dal materialismo di Feuerbach – che si ritrova nello schema «dialettico» di Hegel.

Ed Hegel cosa dice? Ecco: la realtà tutta quanta – da quella fisica della natura a quella umana – non è che «manifestazione» di un'unica Idea immanente nella realtà medesima (perciò tutto è identico nel reale): questa realtà si svolge dialetticamente, cioè per contrasto, per contraddizioni e superamento di contraddizioni (tesi, antitesi, sintesi): questa dialettica dei contrari si manifesta nella storia umana in quella condizione normale di esistenza fra gli uomini in genere e fra gli Stati in specie che è la guerra: la guerra fra gli Stati è il principio propulsore e vitale della storia umana. Da qui alcune conseguenze circa il valore dell'uomo singolo e della legge morale: l'uomo singolo è un momento della dialettica storica dell'idea: esso ha valore in quanto è «incluso» nella sostanza «etica» che è lo Stato, nel quale lo «spirito oggettivo» si esprime: non esiste

* «Il Quotidiano», 56, 18 agosto 1944, p. 1. Ripubblicato in *La nostra vocazione sociale*, AVE, Roma 1945, pp. 56-61.

una oggettiva ed intrinseca differenza fra bene e male: bene e male non sono che aspetti diversi dell'unica realtà «ideale»: il reale, qualunque sia la sua connotazione, è sempre razionale.

Lo schema «dialettico» di Marx ha la stessa struttura: basta togliere la parola «idea» e sostituirvi la parola «materia» e – per la dialettica storica – basta togliere la parola Stato e sostituirvi la parola classe.

La realtà tutta quanta, dice Marx, non è che manifestazione progressiva della «materia»: dal mondo e dalla storia della natura al mondo ed alla storia dell'uomo c'è continuità: si tratta sempre della stessa materia diversamente organizzata. Quindi: la realtà tutta quanta non è «idea», ma materia; materia diversamente organizzata mano a mano che si sale dal piano delle cose a quello dell'uomo.

Il principio dinamico dal quale procede l'evoluzione della materia è il principio dialettico (cioè la lotta, la contraddizione ed il suo superamento): ciò dicasi tanto per la storia naturale quanto per la storia umana. Tale «dialetticità» è determinata, nella storia umana, dalla lotta nella quale si trovano necessariamente ingaggiate – attorno al fulcro economico – la tesi e l'antitesi: cioè la classe economicamente ricca e, quindi, politicamente dominante e la classe economicamente povera e, quindi, politicamente dominata. La lotta di classe, quindi, è il principio propulsore e vitale della storia umana.

Da qui alcune conseguenze circa il valore dell'uomo singolo e della legge morale: l'uomo singolo non ha valore che nella classe, nella «sostanza» della quale è incluso ed ai fini di lotta della quale è destinato: non esiste una morale che sia indipendente dai fini della classe: è morale tutto ciò che serve a tali fini, è immorale tutto ciò che nuoce ad essi.

Lo schema «metafisico» di Marx coincide esattamente, anche se rovesciato, con quello di Hegel.

Solo tenendo presente questo schema ci si può rendere pieno conto della diagnosi, della prognosi e della terapia che egli ha fatto relativamente ai mali della società «capitalista».

Questa diagnosi, questa prognosi e questa terapia hanno, indubbiamente, tanta parte di vero: ma questo vero – che deriva dalla intuizione dei mali fondamentali che si annidano alla radice del sistema economico capitalista – è alterato da tanta parte di falso che deriva dallo schema «metafisico» col quale Marx interpreta, alterandola, la realtà storica.

Si ha l'impressione di essere davanti ad un medico che è al tempo stesso un buon medico ed un cattivo medico: buono, perché possiede un occhio clinico felice col quale scorge immediatamente i mali del malato; cattivo, perché la prima intuizione buona che egli ha dei mali del malato è successivamente alterata da alcune idee preconcepite con le quali egli giudica, sbagliando, la portata della malattia ed il suo decorso. Sta proprio in questo dualismo il dramma di Marx: questo vero e questo falso che sono così intimamente mescolati nel suo pensiero costituiscono la ragione per la quale egli esercita in tanti spiriti cristia-

ni (si pensi a Marcel Legaut, a Maritain e ad altri) al tempo stesso attrazione viva e repulsione profonda.

Per esempio: chi può negare l'intuizione della «accumulazione primitiva» che è il peccato originale del sistema capitalista?

E tuttavia qui pure c'è dell'errore: perché non sempre e non necessariamente il capitale – nelle proporzioni sane nelle quali esso aderisce al lavoro – è frutto di una espropriazione e di una accumulazione.

Ancora: chi può negare la intuizione felice delle dure condizioni di «eteronomia» e di «alienazione» nelle quali si trova imprigionato il lavoro nella economia capitalista?

Ma si può sul serio dire che a tali condizioni è legato l'intero ordine umano? Che la vita sociale ed individuale – in tutti i piani dell'azione che vanno dall'economico al politico, al culturale, al familiare, al morale ed al religioso – dipenda tutta, come effetto da causa, da tali condizioni? Che il problema dell'uomo sia il problema economico – il problema della proprietà privata o collettiva degli strumenti di produzione – e che da esso partano e ad esso ritornino (come da primo principio e come a causa ultima) tutti i problemi degli uomini? Si vede bene: sotto il fatto felicemente osservato si introduce surrettiziamente un principio errato che lo deforma: quello del materialismo; solo se l'uomo è materia è vero che il problema dell'uomo è essenzialmente un problema economico. Marx è continuamente alle prese con questo illecito passaggio dal fisico al «metafisico»! Ancora: esistono certamente, per effetto dei mali di radice del capitalismo, una classe capitalista ed una classe proletaria l'una all'altra economicamente contrapposte: ma è poi vero che solo in queste due classi si esaurisca l'intera struttura della società economica? Non c'è pur sempre quella classe (così diffusa nel medioevo e per la quale Marx esprime giustamente la sua simpatia; cap. 1, 32) nella quale «il lavoratore è libero proprietario delle condizioni di lavoro che esso stesso impiega, il contadino del suolo che coltiva, l'artigiano dell'utensile che maneggia, ecc.»?

Quello schematizzare in due classi non è il frutto di una inserzione nella realtà storica dell'astratto schema egheliano della tesi e della antitesi?

Ancora; la lotta di classe è un fatto che certamente esiste nella società capitalista; ma quel suo carattere di «irreparabilità», quella «ineluttabilità» ed asprezza del suo svolgimento non è forse, qui ancora, frutto di una inserzione nel reale dello schema egheliano della «dialettica» che spinge ineluttabilmente l'uno contro l'altro come gli Stati così le classi?

Ancora: che il lavoratore prenda coscienza dei suoi problemi di solidarietà di classe e che la classe lavoratrice abbia, come tale, una insurrogabile funzione politica per il rinnovamento non soltanto economico della società è cosa innegabilmente vera: ma che questa presa di coscienza dei problemi di classe «esaurisca» le finalità umane del lavoratore e che questo rinnovamento sociale si operi in irrimediabile antitesi con le altre classi e con la radicale, «immediata» soppressione di esse – dittatura del proletariato – questo non può giustificarsi che

con l'introduzione di quel famoso principio dialettico del quale Marx è irrimediabilmente prigioniero.

Gli esempi potrebbero essere moltiplicati: si ritroverebbe ancora questo doppio volto: c'è in ogni tesi di Marx del vero e del falso intimamente congiunti: il vero deriva dalla osservazione della realtà storica, il falso dalla interpretazione dialettica alla quale è sottoposta. Ma il guaio sta qui: che questa interpretazione dialettica non resta un fatto puramente dialettico: essa incide, deviandola, sull'osservazione storica e dà forma alle soluzioni dei problemi economici, politici, culturali, familiari, morali e religiosi che Marx, sulla base di quella osservazione storica così deviata, si prospetta.

Di modo che, questa teoria e questa prassi sono, purtroppo, intimamente e, sotto un certo aspetto, inscindibilmente legati ad una *Weltanschauung* che è sottostante alla impostazione ed alla soluzione di ognuno dei massimi problemi di cui essa consta.

Solo la *Weltanschauung* cristiana potrebbe, mettendo a profitto le acquisizioni di Marx, disincagliare quei problemi dagli errori metafisici da cui sono in radice investiti e prospettare le vere soluzioni umane dei problemi economici e politici della società futura.

1945

LA NOSTRA VOCAZIONE SOCIALE*

Prefazione

Gli scritti qui raccolti non vengono alla luce per la prima volta: essi sono già apparsi, in tempi diversi, e in diverse pubblicazioni.

E tuttavia essi non mancano né di unità, né di attualità: di unità, perché essi sono, in fondo, aspetti organicamente collegati di un unico problema, quello della struttura della società cristiana; di attualità, perché essi cercano di dire una parola meditata intorno a questa crisi così vasta che investe fin dalle fondamenta l'edificio sociale.

Il problema più urgente, mi pare, è proprio questo oggi, per noi cristiani: prendere consapevolezza delle radici religiose di questa crisi; avere coscienza che i grandi movimenti politici contemporanei non possono essere compresi se non vengono riportati al grande processo di disincaglio e di apostasia dal cattolicesimo iniziatosi nel '500 e via via accresciutosi nel volgere di questi ultimi quattro secoli.

La crisi attuale, quindi, è davvero di dimensioni gigantesche: essa ripropone in pieno il problema di una nuova "ricapitolazione" in Cristo della società e della civiltà.

Un nuovo Medioevo?

L'espressione è un po' audace: indietro, certo, non si torna! E tuttavia può essere anche legittimo parlare di un nuovo Medioevo se con questa espressione si vuole indicare che la società e la civiltà devono tornare ancora a misurare sul vero uomo le loro strutture: e questo vero uomo è quello che il Cristianesimo ha rivelato: l'uomo che è orientato verso i valori supremi della meditazione, dell'orazione, della contemplazione, della vita interiore tessuta di grazia; di bellezza, di bontà, di fraternità.

* *La nostra vocazione sociale*, AVE, Roma 1945¹, pp. 33-34/9-99.

Prendere consapevolezza delle proporzioni di questa crisi: questa presa di coscienza è già un inizio, e il più importante, della ricostruzione.

Gli scritti qui raccolti vogliono essere un fraterno contributo all'opera non facile di riflessione che questa presa di coscienza importa.

Natività di Maria 1944

I

La nostra vocazione sociale

Invito ai fratelli

Fratello che leggi, io ho bisogno di trattare con te oggi alcuni punti che concernono certi lati essenziali della nostra vocazione cristiana.

Si tratta di domande che rinascono spesso nel mio e nel tuo cuore.

La prospettiva nella quale queste domande si inseriscono è quella attuale del mondo: comprenderai; noi siamo in questo mondo, anche se la grazia di Cristo ci ha sottratto al suo imperio; non solo: ma che significa: «Voi siete il sale della terra? Voi siete la luce del mondo?». Che significa l'equiparazione al lievito, al seme e così via? Significa che abbiamo una missione trasformante da compiere; significa che per opera del nostro sacrificio amoroso, reso efficace dalla grazia di Cristo, noi dobbiamo mutare – quanto è possibile – le strutture di questo mondo per renderle al massimo adeguate alla vocazione di Dio (*adveniat regnum Tuum sicut in coelo et in terra*).

Ora è appunto considerato lo stato attuale del mondo – in questa prospettiva di dolore e di pianto! – che sorgono urgenti e vivaci nel cuore alcune domande importanti.

Io do come risolto, per te e per me, – e Dio volesse che ciò fosse davvero! – il problema della nostra totale adesione interiore a Dio che ci chiama. Suppongo, cioè, che il valore del primo comandamento splenda nell'anima nostra in tutta la sua infinita bellezza; suppongo, fratello, che la purità sia la luce della nostra mente tutta immersa nella contemplazione di Dio; suppongo che l'orazione sia il calore sempre vivo della nostra volontà tutta penetrata dall'amore di Cristo; suppongo che la speranza renda «audace» oltre ogni dire il desiderio dei beni eterni! Suppongo, dirai, ciò che non è; ma sia pure; perché nonostante le deficienze di ogni ora pure questa luce interiore e questa purezza interiore non mancano di forza attrattiva per l'anima nostra: il Paradiso non è per noi una realtà totalmente straniera alla nostra sperimentazione: è «di là»; nel piano di sopra; ma talvolta dalla piccola terrazza dell'anima noi ci siamo affacciati, qualche istante, per contemplare le infinite distese di luce del regno eterno!

Noi crediamo, quindi, in Dio e noi lo amiamo: il primo comandamento, pur con le sue durezze di attuazione, non ci è straniero.

Resta ora il secondo. È qui che cominciano a farsi vive nell'anima le domande più assillanti. Cosa c'è da fare?

Ecco: se la nostra vocazione fosse totalmente contemplativa la risposta sarebbe agevole: faremmo così: andremmo in un eremo, in una trappa, in una certosa; lì consumeremmo la vita per quell'*unum necessarium* in vista del quale, infine, siamo stati creati. Se la nostra vocazione fosse sacerdotale, la risposta sarebbe meno precisa: c'è una parte precisa: l'amministrazione dei sacramenti; ma resta poi tutto un vasto settore nel quale i confini dell'attività non sono precisati: perché c'è il «mondo» che va trasformato; e questa trasformazione esige non solo l'attività sacramentale (*potestas ordinis*) ma anche l'attività di magistero (*potestas magisterii*) e quella sociale (*potestas iurisdictionis*).

Ma la nostra vocazione non è neanche sacerdotale: siamo dei laici: cioè delle creature inserite nel corpo sociale, poste in immediato contatto con le strutture della città umana: siamo padri di famiglia, insegnanti, operai, impiegati, industriali, artisti, commercianti, militari, uomini politici, agricoltori e così via; il nostro stato di vita ci fa non solo spettatori ma necessariamente attori dei più vasti drammi umani.

Come possiamo sottrarci ai problemi che hanno immediata relazione con la nostra opera? L'educazione dei figli, l'insegnamento della verità o dell'errore, il contrasto fra capitale e lavoro, l'oppressione del tecnicismo industriale, il valore dell'espressione artistica, l'onestà del traffico, le tragedie della guerra, le strutture dello stato (oppressive o umane?), i problemi dell'educazione agricola e così via.

Cosa c'è da fare? Si resta davvero come stupiti quando, per la prima volta, si rivela alla nostra anima l'immenso campo di lavoro che Dio ci mette davanti: *messis quidem multa*; c'è da trasformare in senso cristiano tutti questi vastissimi settori dell'azione umana che sono in tanta parte sottratti alla influenza della grazia di Cristo! Il nostro «piano» di santificazione è sconvolto: noi credevamo che bastassero le mura silenziose dell'orazione! Credevamo che chiusi nella fortezza interiore della preghiera noi potevamo sottrarci ai problemi sconvolgenti del mondo; e invece nossignore; eccoci impegnati con una realtà che ha durezze talvolta invincibili; una realtà che ci fa capire che non è una pia espressione l'invito di Gesù: nel mondo avrete tribolazioni; prendi la tua croce e seguimi.

Bisogna lasciare – pur restandovi attaccato col fondo dell'anima – l'orto chiuso dell'orazione; bisogna scendere in campo; affinare i propri strumenti di lavoro; riflessione, cultura, parola, lavoro, ecc., altrettanti aratri per arare il campo della nuova fatica, altrettanti armi per combattere la nostra battaglia di trasformazione e di amore. Trasformare le strutture errate della città umana; riparare la casa dell'uomo che rovina! Ecco la missione che Dio ci affida! Tu mi dirai: ma è proprio questo il nostro compito? Non potremmo puntare più a fondo sull'orazione? È proprio necessario occuparci di tutto questo vasto complesso di problemi che distruggono l'anima dall'unico necessario?

La risposta è precisa: l'orazione non basta; non basta la vita interiore; bisogna che questa vita si costruisca dei canali esterni destinati a farla circolare nella città dell'uomo.

Bisogna trasformarla la società!

Guarda, fratello, cosa hanno fatto i nostri padri; la Chiesa nascente venne a contatto coi problemi più gravi; problemi di teologia e di metafisica (pensa al pensiero greco ed alle trasformazioni che vi operò il cristianesimo); problemi di diritto e di politica (pensa alla schiavitù dello Stato); problemi sociali di ogni genere.

Cosa fecero i Padri ed i Dottori? Cosa fecero i veri cristiani? Si ritirarono tutti nel deserto o gran parte di essi scesero in campo per trasformare secondo lo spirito di Cristo la città antica?

Gli stessi problemi si ripresentano oggi; bisogna avere la forza di affrontarli con la medesima energia.

Fratello che leggi, tu lo senti che c'è del vero in tutto questo: senti che bisogna metter mano all'aratro.

Ti ho detto: diamo come risolto il problema della nostra unione con Dio e domandiamoci cosa c'è da fare per attuare il secondo comandamento; ora ti dico; l'amore nel cuore, la contemplazione nella mente, la gioia purissima in tutta l'anima, non si mantengono senza questa ricchezza nuova che ci porta l'urgenza di questi problemi umani.

Non ci si impoverisce, ci si arricchisce quando si dona ai fratelli! Come è bella l'oasi di pace e di preghiera, dopo la fatica amorosamente spesa per gli altri!

Pensa: avere nell'animo questo pensiero: bisogna trasformare, perché sia più buona, questa città dell'uomo! Non è, forse, la città che Cristo stesso ha abitato? Non è quella dove abitano i nostri fratelli? Non è qui che va fatto circolare l'amore e la verità? Non essere come coloro che non sono cristiani: costoro dicono: non c'è niente da fare, il mondo è stato sempre e sarà sempre così! Il cuore cristiano dice diversamente: dice che l'amore è sempre operoso ed efficace: dice che il seminatore non perde mai il seme che con gesto amoroso e largo getta nei solchi.

Al lavoro, dunque, fratello mio! Con questa urgenza nel cuore anche la vita interiore dell'orazione si irrobustirà: non sentiremo mai nausea e stanchezze, e l'invocazione al Cielo sarà più viva e più frequente.

L'orazione non è allora legittimazione della nostra pigrizia, ma fermento vivo ed illuminante dell'opera nostra.

Avanti; la Madonna è con noi ed a questa fatica ci sprona!

Coscienza sociale del cristiano

Che significa possedere una coscienza sociale cristiana? Quali problemi pone il possesso di tale coscienza?

Possedere una coscienza sociale significa essere consapevoli che la natura umana è, per definizione, sociale; gli uomini, cioè, in virtù di una legge costitutiva della loro natura sono sospinti a vivere in relazione.

Si tratta di una di quelle relazioni che gli scolastici chiamano «relazioni reali»: cioè relazioni non causate solamente o principalmente dalla volontà dei singoli, ma relazioni causate principalmente dalla intrinseca nozione della natura: l'atto di volontà dell'uomo che fonda queste relazioni è fortemente sollecitato dalle esigenze del suo essere.

Possedere una coscienza sociale significa essere consapevoli di questa naturale socievolezza dell'uomo.

Ma è proprio su questa consapevolezza che si innestano un gruppo di problemi teorici e pratici molto gravi.

Infatti chi dice natura umana dice sempre libertà: cioè, anche le relazioni fondate in natura sono frutto della libera costruzione dell'uomo.

Gli uomini sono inclinati per natura a vivere socialmente: ma la fondazione effettiva della relazione sociale e la costruzione della struttura di questa relazione dipendono dalla volontà degli uomini.

La differenza fra uomini ed esseri irrazionali sta tutta qui: nei secondi fondazione e struttura del rapporto sociale (si pensi ad un alveare) sono determinati totalmente dalla natura (rapporti necessari); nei primi la fondazione e la struttura del rapporto sociale sono sì sollecitate dalla natura ma sono sempre causate dall'atto libero dell'uomo: da qui le grandi varietà che può assumere la costruzione del rapporto sociale.

Questa costruzione con le norme che la regolano è lasciata alla libera iniziativa dell'uomo.

Qui appunto sorge la domanda: questa costruzione può essere fatta in base ai criteri più opposti? O c'è una norma orientatrice che pur lasciando vasti margini di scelta, determina, però, la direzione nella quale deve essere costruito – per essere solido – il rapporto sociale?

È proprio in relazione a questo problema che spunta la coscienza sociale cristiana.

Non basta possedere una qualunque consapevolezza della socialità umana: bisogna anche essere consapevoli che esiste – frutto essenziale della rivelazione cristiana – una norma la quale indica un tipo ideale di costruzione del rapporto sociale verso il quale deve tendere ogni tipo concreto di società.

Il possesso di questa consapevolezza è essenziale per ogni vero cristiano: perché esso non è altro che la traduzione nella coscienza del secondo comandamento che è col primo solidale.

Siccome io sono un uomo che vive necessariamente in società e che collabora, consapevolmente o no, alla costruzione del rapporto sociale, io ho l'obbligo, in base al secondo comandamento, di fare in modo – quanto a me è possibile – che questa costruzione abbia per esemplare quel tipo ideale che l'insegnamento di Cristo mi mostra.

Da ciò appare la superficialità di certe affermazioni le quali tenderebbero ad escludere dal raggio di influenza del cristianesimo i problemi sociali (giuridici, economici, politici): come se il secondo comandamento potesse sul serio avere efficacia trasformativa della vita umana se esso non fosse destinato a rinnovare ed a perfezionare la struttura dei rapporti sociali.

La «elemosina» non è tutto: è appena l'introduzione al nostro dovere di uomini e di cristiani; le opere anche organizzate della carità non sono ancora tutto: sono un passo avanti notevole nell'adempimento del nostro dovere di uomini e di cristiani; il pieno adempimento del nostro dovere avviene solo quando noi avremo collaborato, direttamente o indirettamente, a dare alla società una struttura giuridica, economica e politica adeguata – quanto è possibile nella realtà umana – al comandamento principale della carità.

Le prove storiche di questa verità non sono davvero scarse: basta pensare alla trasformazione strutturale del rapporto sociale avvenuta col riconoscimento cristiano della eguaglianza di natura fra gli uomini e col riconoscimento cristiano del valore «assoluto» della persona umana.

Cade, sia pure lentamente, la schiavitù: e col cadere della schiavitù cade tutto l'ordinamento giuridico, economico e politico che poggiava sopra questa pietra angolare dell'edificio sociale antico.

Così dicasi di tutti gli schemi giuridici e politici entro cui erano incasellati gli uomini: cittadini e stranieri; amici e nemici; romani e peregrini; greci e barbari; giudei e gentili.

L'eguaglianza rivelata da Cristo spezza gradualmente questi schemi e con essi spezza gli ordinamenti giuridici e politici che sopra di essi si fondavano.

Così dicasi della economia: la proprietà gradualmente assume una funzione sociale ed il principio della accessione di tutti ad un minimo di benessere diventa principio ispiratore delle nuove costruzioni sociali.

Non sarebbe stata, in certo senso, vana la predicazione dell'amore del prossimo se essa non avesse fruttificato in costruzioni sociali da tale amore ispirate?

Se io amo i miei figli ed i miei fratelli non devo manifestare questo amore dando loro un minimo di tetto, di pane, di vestimento, ecc., che è indispensabile per la loro vita?

Se amo i miei fratelli non devo manifestare questo amore costruendo i rapporti giuridici e politici in modo da garantire la loro giusta libertà e la giusta espansione della loro persona?

Come potrei dire di avere adempiuto il secondo comandamento se non ho avuto coscienza di questi problemi e se non ho comunque collaborato alla soluzione di essi?

Si vogliono prove scritturali? Si legga la bella preghiera (*Sap. IX, 1* segg.) nella quale Salomone chiede a Dio la sapienza affinché egli possa governare con giustizia: in essa è affermato che Dio ha creato l'uomo affinché domini la natura e affinché ordini la terra nell'equità e nella giustizia (... *et sapientia tua constituisti ho-*

minem, ut dominaretur creaturae quae a te facta est et ut disponat orbem terrarum in aequitate et iustitia); si legga Geremia (XXXIV, 8-12) dove Iddio ordina agli ebrei la liberazione degli schiavi; si legga Deuter. XV, 4 ove Iddio comanda agli ebrei: *Et omnino indigens et mendicus non erit inter vos, ut benedicat tibi Dominus Deus tuus.*

Che senso ha la parabola del servo prudente che il Signore costituì a capo della sua casa *ut det illis cibum in tempore* (San Matteo, XXII, 45-50)?

Che cosa significano le parole del giudizio finale: ebbi fame e mi deste da mangiare?

Elemosina nel senso comune della parola? Anche questo ma non solo questo; organizzazione di opere di carità? Anche questo, ma non solo questo.

Significano anche – e direi soprattutto – sforzo generoso per la costruzione di una città umana adeguata all'amore di Cristo e significano, quindi, consapevolezza dei problemi sociali e collaborazione generosa per risolverli.

I primi cristiani intuirono il limite ideale (Act. IV, 32: *erant illis omnia communio*; cfr. Gratry: La morale ecc. I, 91) di una società perfetta: la carità è per essenza costruttrice di una società nuova.

Ma se il limite, come ogni limite, non è raggiungibile ciò non significa che noi non siamo obbligati a sforzarci di tendere verso di esso.

La conclusione è una: quella di S. Giovanni Crisostomo. *Non de vestra tantum salute, sed de universo orbe vobis ratio reddenda est.*

Bisogna persuadersi che essendo partecipi della vita sociale siamo tutti responsabili delle iniquità di cui essa è intessuta: e che di questa responsabilità saremo liberati nella misura in cui, prendendo coscienza di tali iniquità e sentendo pietà per i fratelli che soffrono a cagion di esse, noi ci adopereremo alla loro eliminazione: la quale, però, non avviene in radice che mediante un'opera di riforma e di miglioramento delle strutture giuridiche, economiche e politiche che formano il tessuto della relazione sociale.

La nostra responsabilità

Vediamo: cerchiamo di ragionare un po' intorno a quella che è stata chiamata l'apostasia del «mondo umano» dall'Evangelo.

Quali ne sono le proporzioni? C'è, per ciascuno di noi, una responsabilità da riconoscere ed un impegno da assumere?

Cominciamo dalle proporzioni: bisogna avere gli occhi chiusi per non accorgersi della loro vastità quasi incommensurabile.

Per rendersene conto bisogna pensare alla vocazione «totalitaria» dell'Evangelo ed alle attuazioni tendenzialmente integrali che di essa si fecero nei periodi aurei della cristianità.

Quale settore dell'attività umana può, infatti, essere sottratto all'azione rigeneratrice della grazia? C'è qualcosa nell'uomo che possa restare «separato» da quest'opera di rinascita?

Vediamo: forse l'attività teoretica? Basta pensare all'immensa opera di costruzione teologica e metafisica con la quale i Padri ed i Dottori posero i fondamenti eterni dell'edificio della speculazione umana; la legge e la finalità del pensiero furono precisate per sempre; il pensiero tende a Dio e si finalizza nell'ancoraggio in Dio.

Le elaborazioni dei Padri e dei Dottori – da Origene, san Clemente Alessandrino, sant'Agostino, sant'Anselmo, san Tommaso, san Bonaventura, ecc. – e le università medioevali sono la testimonianza di questa vocazione dell'Evangelo alla fermentazione integrale del pensiero umano.

Forse l'attività artistica? Si pensi alle cattedrali medioevali, gigantesche costruzioni nelle quali si esprimeva la fede e l'opera di ogni città cristiana; si pensi alla schiera di architetti, di pittori, di scultori, di artigiani, di poeti, di scrittori fiorita in Italia ed altrove fra il mille ed il millequattrocento: altrettanti documenti della vocazione dell'Evangelo alla fermentazione integrale dell'attività umana. Forse l'attività politica? Certo, non si può dire che il paradiso terrestre si sia ricomposto nella città medioevale: ma si può, con questo, negare che una profonda orientazione cristiana fosse assente dalle strutture giuridiche, economiche e politiche della città medioevale?

Si pensi alle libertà comunali, alle strutture costituzionali dei comuni, alle corporazioni di arti e mestieri, all'ordinamento giuridico fondato sopra le basi cristianizzate del diritto romano: in una parola può dirsi che la totalità del *bonum commune* aveva come suo pernio e come suo polo l'idea di una fraternità cristiana avente una struttura ben definita con le sue gerarchie e bene unificata con l'unità di fede, di dottrina, di disciplina.

Tutto l'ordine umano – nella integralità delle sue manifestazioni – costituiva quasi una *Summa teologica*: si svolgeva intorno a Dio e a Cristo e portava – o almeno cercava di portare – la luce che partiva da questo centro sino nelle più lontane zone periferiche: nessuna attività che non portasse in sé, esplicitamente od implicitamente, il lievito fermentatore dell'Evangelo.

La stessa attività negativa – quella del disordine e del peccato – riverberava, per contrasto, la luce di Dio: la teocentricità del pensiero e dell'azione non poteva essere più totale e più visibile.

Corona di quest'ordine quella *Res publica christianorum* che faceva di tuttata la cristianità, attorno al Pontefice romano, – *totus orbis est quasi una res publica* diceva *De Victoria* – un unico ordinamento di nazioni e di popoli. Una domanda si impone: perché il cristianesimo medioevale, nonostante le immancabili deficienze umane, era riuscito a concretare nel mondo la vocazione totalitaria dell'Evangelo? In che modo, con quali forze e con quali accorgimenti, per dir così, tattici era pervenuto sino alla conquista integrale della città umana?

A parte le forze soprannaturali della grazia che in questo tema sono sempre presupposte come le prime e le preminenti, ciò che specialmente colpisce a chi medita intorno all'opera vasta ed audace compiuta dalla cristianità medioeva-

le è l'orientazione squisitamente «politica» che ebbe «l'offensiva» apostolica di conquista compiuta da uomini d'incomparabile grandezza: veri architetti della città di Dio sopra la terra!

Il disegno ben preciso: la conquista individuale è incompiuta se non è integrata e coronata da quella collettiva: l'apostolato non può, perciò, fermarsi alla conversione dei singoli; esso ha la sua naturale ed essenziale espansione nella conversione della città; se la città non è cristianamente costruita, l'opera di conversione individuale è tronca e può rapidamente decadere. L'occhio dell'apostolo è, quindi, con un'azione contemporanea ed inscindibile, rivolto alle parti ed al tutto; la vocazione dell'Evangelo è «ambiziosa»; ha per destinazione la conversione delle genti; di stirpi intiere, nella loro totalità, in quanto membri dell'unica ed organica totalità umana.

Questa essenziale orientazione «politica» è ritratta magistralmente dal massimo pensatore di quel periodo (e non solo di quel periodo!) da san Tommaso: la «politica» è principalissima ed architettonica rispetto a tutte le altre scienze pratiche e morali: essa convoglia verso il fine ultimo dell'uomo tutte le attività; *in essa soltanto si integra il bene individuale*; è grave errore non tenere conto di questo primato del «politico» su tutta la rimanente attività: l'unica cosa che sovrasta la politica è l'attività interiore di contemplazione e di amore (cfr. *Eth.*, I, 2: la politica è *principalissima et maxime architectonica*; Pol. I, 1... *neesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis*; *Eth.*, VI, 7).

Questo che San Tommaso pensava era ben presente nell'intelligenza e nel cuore dei grandi costruttori della città di Dio sopra la terra: si pensi, per non citare che i massimi, a Gregorio VII, ad Alessandro III e ad Innocenzo III.

Solo gli operai dell'Evangelo possono costruire con sapienza la città umana; e perché questa costruzione sapiente avvenga, perché, cioè, la città umana predisponga i suoi membri all'accesso alla città celeste (*Eth.*, 1,2: *ad politicam pertinet considerare finem ultimum humanae vitae, tamquam ad principalissimum*) è necessario che tutti i problemi politici – economici, costituzionali didattici, ecc. – siano impostati e risolti alla luce dell'Evangelo: ma perché ciò abbia luogo bisogna gerarchizzare i valori politici: ora nella scala gerarchica dei valori politici il valore massimo – la istanza suprema – è costituito dalla potestà di magistero e di giurisdizione che è essenziale prerogativa del Vicario di Cristo.

La gigantesca lotta delle investiture e la drammatica vicenda dei contrasti fra Papato ed Impero, non si capiscono se non a questa luce: la conquista apostolica esige ed esige, per essere integrale e per essere duratura, che venga investita in radice l'attività politica ed il *bonum commune* che ne deriva: perché solo nell'ambiente che offre una città cristiana può normalmente la fede fiorire in vaste opere di salute (*Eth.*, VI, 7: *bonum uniuscuiusque singularis personae non potest esse sine recta dispensatione civitatis, sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius*).

Non per nulla questa apostolica sensibilità della Chiesa ai problemi massimi della politica si esprime graniticamente in una definizione di fede: la bolla *Unam Sanctam* – che meriterebbe da parte nostra una attenzione più vitale! – scolpisce con termini lapidari questa verità: *Porro subesse Romano Pontifici omnes humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus esse de necessitate salutis.*

In netto contrasto con l'espressione storica dell'*Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, nella quale, conformemente alla vocazione totalitaria dell'Evangelo, tutti i settori dell'attività umana erano, attraverso l'attività coordinatrice della politica «agganciati» a Cristo, il mondo contemporaneo offre una visione di «sganciamento» che potrebbe quasi dirsi totale. «Sganciata» l'attività pratica massima, quella politica, con tutti i problemi gravi che essa implica (si pensi, per non citarne che due, ai problemi vitali delle masse operaie e a quelli, altrettanto vitali, dell'ordine internazionale); «sganciata» tanta parte dell'attività teoretica, artistica, e così via.

Dove è, a volere davvero essere sinceri con se stessi, quella centralità di Cristo che faceva della Chiesa, nel medioevo, lo sfondo unico sul quale si disegnava e si svolgeva l'intera attività umana?

Le ragioni di questo immenso distacco? La domanda ha un ambito troppo vasto per potere essere affrontata: l'umanesimo naturalista, la riforma, la progressiva corrosione della meditazione metafisica, il distacco dalla meditazione teologica, il moto di emancipazione delle nazioni, i motivi della rivoluzione francese, l'impostazione dei vasti problemi del lavoro; insomma una quantità di avvenimenti che hanno contribuito, ciascuno per proprio conto, a spezzare quella piramide di valori che aveva dato al medioevo una struttura unitaria cristiana.

Si pensi alla scala delle strutture politiche ed all'apice di essa costituito dal Papato: quale crollo mentre viene formandosi l'evo moderno!

Perché i cristiani non riuscirono a mettere un argine a questa progressiva rovina?

Intendiamoci: non si vuole con questo negare che tutto l'evo moderno, nonostante la sua, almeno estrinseca, apostasia da Cristo non sia esso stesso, nelle sue direzioni essenziali, un frutto maturato sul tronco dell'Evangelo: la storia, si voglia o non si voglia, non può più essere che una fermentazione crescente del lievito d'amore inserito da Cristo, e per sempre, nel cuore dell'uomo e nelle strutture del mondo! Per quanto vaste e violente siano le reazioni del «nemico», il fronte dell'Evangelo avanza sicuro anche se lento: *si pensi alla stessa rivoluzione francese ed ai vasti movimenti operai del nostro tempo: cosa si porta a maturazione, infine, anche attraverso sanguinose deviazioni, se non un frutto che ha la sua radice nel valore cristiano dell'uomo?*

Tutto questo, però, non può farci chiudere gli occhi alla realtà: la Chiesa visibile ha un valore essenziale per la penetrazione del Vangelo nelle coscienze e nel mondo: ebbene, il tema delle nostre considerazioni concerne appunto lo sganciamento, di porzioni vaste, del mondo contemporaneo da essa.

Chissà! Forse – il dubbio è lecito – l'azione apostolica dei cristiani fu, durante tutto questo periodo, un'opera orientata essenzialmente verso la difesa strenua dei valori tecnicamente religiosi: la riforma impose la difensiva sui fortilizi del dogma.

A poco a poco questa attitudine di difesa sugli spalti estremi delle verità di fede ingenerò nelle anime un senso di svalutazione per i problemi del «mondo»: problemi del pensiero, dell'economia, del diritto, della politica, della pace e della guerra, tutto questo vasto tessuto di cose umane ebbe via via un posto sempre meno rilevante – riverberi della concezione pessimista propria della riforma? – nella meditazione e nell'azione apostolica dei cristiani.

Meriterebbe fare sotto questo aspetto, un confronto approfondito tra i santi del medioevo (si pensi a san Domenico, san Francesco, san Tommaso d'Aquino, san Tommaso di Canterbury e giù fino a sant'Antonino da Firenze, a san Bernardino da Siena e allo stesso Savonarola) e i santi della Controriforma: non si potrebbe, forse, disconoscere che la sensibilità politica, massima nei primi, prende accentuazioni sempre più sbiadite nei secondi.

Eppure non resta meno vera l'esigenza politica quale esigenza essenziale per una radicale evangelizzazione del mondo: questa verità chiaramente intuì dai grandi pontefici del medioevo e rispondente alla stessa struttura ontologica dell'uomo – *l'uomo singolo si integra nel corpo sociale; la conversione totale dell'uomo singolo esige la conversione del corpo sociale* – rimane sempre un pernio immancabile dell'apostolato cristiano.

Ma la Controriforma è, ormai, si può ben dire, passata: la divina solidità della Chiesa, nella sua triplice potestà di ordine, di magistero e di giurisdizione, emerge ancora più luminosa e potente dopo le raffiche della riforma.

L'azione apostolica dei cristiani può, senza tema di dispersioni, riprendere la sua energica attenzione verso tutti i problemi dell'uomo.

Torniamo a ripetere: è davvero possibile una totale trasformazione dell'uomo – quale la grazia esige: *nova sint omnia* – se l'apostolato si limita ai dati essenziali della fede (al lievito!), dimenticando la realtà così dura nella quale questi dati devono essere inseriti (la massa cui il lievito è destinato)? Può l'apostolato, sotto pena di essere monco ed inefficace, disincagliarsi da quella attività politica che è per definizione e che è diventata – per speciali circostanze storiche – l'attività in certo modo massima dell'uomo? E qui calza una considerazione che è, ci pare, di una significazione molto grande.

La sociologia contemporanea – si pensi a Comte, ad Hegel e a Marx – ha come divisa il principio: «politica sopra tutto».

La politica – cioè l'azione direttiva della vita umana, singola e collettiva – che viene svolta dallo Stato, dalla stirpe o dalla classe, non lascia nessun punto

«separato» nell'uomo: lo investe totalmente, nella integrità, cioè, dei suoi problemi spirituali e materiali, individuali e collettivi.

Sbaglia? No; a suo modo essa indovina; capisce che l'azione politica è lo strumento più efficace di qualsiasi conquista: intuisce – e non certo, spesso, nel bene! – quello che intuì l'antichità pagana – si pensi ad Aristotele, alla «polis» greca ed alla «civitas» romana – e quello che intuì la Chiesa nascente (san Paolo mira alla corte di Cesare; san Silvestro piega a Cristo gli stendardi di Costantino!) e la Chiesa dell'evo medio (Gregorio VII, Innocenzo III!).

Intuisce che la formazione dell'uomo, per essere ben costruita, esige una adeguata ambientazione sociale: è la tesi, non certo priva di valore, che vengono sviluppando gli Stati a struttura collettivista.

E noi cristiani? Dimenticheremo noi cristiani di oggi questa verità essenziale che fu a fondamento dell'azione apostolica dei cristiani di ieri? Possiamo davvero avere difficoltà a comprendere che la formazione cristiana dell'uomo, per stabilirsi solidamente, esige una vasta ambientazione sociale tutta permeata di Evangelo? Del resto: quale è il significato dell'attività sociale svolta dagli ultimi Pontefici (Pio IX, Leone XIII, Benedetto XV, Pio XI e Pio XII)? Invito pressante a rifare le saldature; la città umana sganciata da Cristo, invoca, coi suoi stessi tragici eventi, una energica «politica di intervento» da parte dei cristiani più consapevoli della loro vocazione apostolica: vi sono problemi di gigantesche proporzioni che attendono questo apporto di forze finalmente passate, dalla posizione alquanto invecchiata di «difesa», a quella arditamente apostolica di «conquista»: i problemi vastissimi ed immediati del lavoro (niente paura quando si tratta di derivare dalla personalità umana e cristiana dell'operaio le conseguenze di cui essa è feconda: non si mediterà mai abbastanza la *Rerum novarum* e il radiomessaggio di Pentecoste del 1941); quelli non meno vasti ed immediati che gli eventi in corso vanno preparando sul piano interno ed internazionale dei popoli. Sensibilità nuovissima? No; basta far qualche nome: Leone Harmel in Francia; Ketteler in Germania; Toniolo in Italia e così via.

Ora la domanda iniziale chiarisce la sua portata: c'è, per ciascuno di noi, una responsabilità da riconoscere ed un impegno da assumere? Quale è l'apporto effettivo di forze che ciascuno di noi – si badi bene, ciascuno di noi cristiani, non la Chiesa come tale! – ha recato e reca alla costruzione cristiana della città che abita? Abbiamo veramente compreso che la «perfezione» individuale non disimpegna da quella collettiva? Che la vocazione cristiana è un carico, dolce perché cristiano, che comanda di spendersi senza risparmio per gli altri?

Problemi umani; problemi cristiani; *homo sum nihil humani a me alienum puto*; niente esonero, per nessuno. Solo così potremo sperare nella rinascita di una cristianità nuova: d'una cristianità che se non potrà non essere diversa nelle sue strutture estrinseche da quella medioevale – ogni tempo ha il suo ideale storico, dice Maritain, e un ideale storico vissuto nel passato non è più ripropo-

bile nel futuro – costituirà, come quella medioevale e più di quella medioevale, una rifrazione ampia della città celeste nelle strutture interne della città terrena.

II Criteri d'orientamento

Ogni corrente politica è portatrice di una "Weltanschauung"

Come orientarsi politicamente? Posso io, cattolico, scegliere indifferentemente una delle attuali correnti politiche e dare ad essa la mia adesione teoretica e pratica? Il criterio della mia scelta può essere fornito da considerazioni di sola tecnica economica o politica (per esempio: io scelgo la corrente *x* perché essa è monarchica o repubblicana; perché essa offre uno statuto dell'economia a struttura collettivista o perché essa difende la proprietà privata degli strumenti di produzione; perché è favorevole o sfavorevole ad una economia pianificata o ad una economia di libera concorrenza; perché propugna la eliminazione delle classi economicamente contrapposte o perché ne propugna la collaborazione; perché è rivoluzionaria o riformista; perché la struttura politica dello Stato che essa proclama è democratica od autoritaria; a partito unico o con pluralità di partiti; accentrata o decentrata; perché accentua finalità nazionaliste o perché aderisce alla visione più larga della comunità internazionale; perché, insomma, persegue questo o quel punto di un programma economico, politico, giuridico, culturale, familiare, verso il quale si orienta la mia simpatia)?

No: criteri puramente tecnici non bastano per legittimare da soli, davanti alla mia coscienza di cattolico (se tale sono davvero e non solo perché battezzato), la mia scelta e la mia adesione: una scelta cosiffatta – almeno se restiamo in Italia ed in Europa – è una scelta superficiale: perché in Italia ed in Europa ognuna delle fondamentali correnti politiche – dalla democratica *sic et simpliciter*, alla totalitaria, alla comunista – imposta e risolve i suoi problemi di tecnica economica, politica e giuridica in funzione di una determinata «tavola di primi valori» (in funzione, cioè, di una determinata integrale concezione della vita che investe i massimi problemi dell'uomo: dai problemi di Dio a quello della persona, della società e della storia): una *Weltanschauung* (come si dice con parola straniera ma utile e comprensiva) è sottostante a ciascuna di queste principali correnti politiche: costituisce l'armatura teoretica alla quale vengono sempre, direttamente od indirettamente, ricondotte le soluzioni politiche.

Lo Stato viene sempre essenzialmente concepito da queste correnti come Stato di «cultura»: vale a dire come un organismo il cui scopo ultimo non consiste nell'attuare determinate riforme economiche e sociali, bensì in un fine «culturale» più alto che mira alla formazione di un «uomo nuovo» ed in vista del quale vengono proposte adeguate riforme economiche e politiche. Tali riforme, quin-

di, non sono il fine, sono il mezzo: esse devono servire di veicolo e di armatura esterna per la creazione e la diffusione di quella «cultura» – vorremmo addirittura dire di quella «religione» – destinata ad agevolare la nascita dell'uomo nuovo.

Lo Stato è essenzialmente «etico»: ecco il postulato, più o meno apertamente dichiarato, al quale sono ancorate queste correnti politiche: lo Stato, cioè, ha un fine da raggiungere che è metaeconomico e metapolitico (che, cioè, è di ordine superiore all'economico ed al politico ed al quale economia e politica si ordinano come mezzi al fine): esso, più o meno consapevolmente, viene concepito come portatore di determinati principii culturali – che investono i massimi problemi dell'esistenza umana – al quale esso cerca di adeguare le sue strutture economiche e politiche.

E tutto ciò si dica anche relativamente alle correnti che dichiarano di astrarre da ogni «metafisica» e di avere unicamente riferimento alla concreta realtà dell'economia o della politica: anche queste correnti partono da premesse «metafisiche» e tendono – attraverso la loro tecnica economica e politica – ad alcune ben determinate conclusioni «metafisiche»: perché partono da una certa concezione dell'uomo ed hanno per scopo di trascrivere tale concezione nella realtà concreta degli istituti economici, politici, culturali, morali, familiari e, financo, religiosi.

Le prove non mancano davvero (e ne faremo l'analisi delineando le dottrine filosofiche fondamentali alle quali tali correnti politiche si riallacciano): basti, per farne un cenno sommario, richiamarsi alle esperienze politiche a noi più vicine: per esempio a quella dello Stato totalitario.

Cosa sono stati il fascismo ed il nazismo se non una trascrizione in determinati istituti politici di una integrale concezione della vita?

La ragione che legittima il nostro ripudio – e bisognava averci pensato più a fondo molto prima di ora! – sta forse soltanto nel fatto che essi hanno elaborato questa o quella struttura politica ed economica? No, si tratta di una ragione più fondamentale: sta nel fatto che essi concepivano l'uomo in un certo modo e che in conformità a questa concezione (antiumana epperçò anticristiana) essi costruivano i loro istituti di oppressione.

I superficiali dicono: tuttavia anche il fascismo ed il nazismo hanno fatto bene questa e quell'altra cosa; c'erano, su questo e su quell'altro punto, principii tecnici degni di considerazione; e sia pure: perché (per una felice incoerenza) anche l'azione male ispirata può produrre, accidentalmente, frutti buoni: ma posso io, per questi frutti accidentalmente buoni, accettare l'albero che ha la radice insanabilmente guasta? È la radice che io devo considerare prima di fare il mio giudizio e la mia scelta!

E questo il punto che non è stato (e non è tuttavia) sufficientemente considerato: ed è questo il pernio del problema politico attuale!

La ragione per la quale ripudiamo lo Stato «totalitario» va ricercata non già nel fatto che esso è totalitario, ma nel fatto che esso è portatore di una conce-

zione tale dell'uomo da provocare necessariamente una conforme costruzione dello Stato: una concezione, cioè, che identifica il fine ultimo dell'uomo col fine ultimo dello Stato e che perciò considera come qualcosa di accidentale e di derivato (non di sostanziale e di proprio dell'uomo) la libertà e la finalità superiore dell'uomo. Datemi una concezione della vita cosiffatta e ne deriverete necessariamente una struttura statale di oppressione.

Quante revisioni da fare, a questa luce, di certi concetti che sono così alterati – sono ancora pagani! – nella mente di tanti anche cristiani: il concetto di patria, di nazione, di stirpe, di classe, e così via!

E come si capovolge spesso quel rapporto così esattamente definito dal Signore: è il sabato che è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!

Cosa è il fascismo ed il nazismo? È proprio questo rapporto capovolto: datemi una concezione «collettivista», in senso peggiorativo (esuliamo qui dal tema economico), dell'uomo ed eccoci ancora fascisti: mettete al disopra della persona umana e della sua vera dignità e libertà, la patria, la nazione, la razza, la classe, il popolo, l'impero, la tradizione e così via e voi vi siete con ciò stesso iscritti allo Stato totalitario: siete i preparatori di una oppressione all'interno e di una guerra all'estero.

Tutto questo basta per dimostrare che l'orientamento politico – doveroso per ogni uomo, tanto più se cristiano! – non va fatto con superficialità: è un atto impegnativo perché importa l'adesione ad un certo credo filosofico epper- ciò, almeno indirettamente, religioso.

Se è vero, come è vero, che ogni corrente politica è portatrice di una *Weltanschauung*, si impone ad ogni uomo che ha senso di responsabilità (si ricordi quanto dice san Tommaso: la politica è l'attività architettonica per eccellenza che ha una suprema importanza per la costruzione cristiana della società! Il cardinale Dalla Costa afferma che quando non si vota o si vota male nelle elezioni si commette un «peccato sociale») si impone dunque a ciascuno il dovere di meditare ben a fondo prima di scegliere questo o quell'altro orientamento politico: il criterio della scelta va desunto, ripetiamo, non da questa o quella ragione tecnica ma dalla conformità della *Weltanschauung* di una determinata corrente politica con la *Weltanschauung* cattolica.

Il cristianesimo non è indifferente di fronte al regimi sociali

La tesi nostra, dunque, è questa: non è possibile fare una scelta fra le correnti politiche contemporanee limitandosi a criteri puramente tecnici (economici o politici): la scelta va fatta anzitutto in base alla *Weltanschauung* che è sottostante a ciascuna di queste correnti politiche e dalla quale, dipendono le strutture economiche e politiche da ciascuna di queste correnti sostenute: «se tale *Weltanschauung* è cristianamente ispirata e se tale ispirazione è stata incorporata negli istituti dell'economia, della politica, del diritto, della famiglia, della

cultura e così via, allora soltanto io potrò fare la mia scelta e potrò dare la mia collaborazione di pensiero e di opera».

A questo punto sorge una domanda alla quale è necessario rispondere: perché mai le correnti politiche contemporanee sono ancorate a concezioni metafisiche? Perché mai esse non sono rimaste sul piano soltanto tecnico dei problemi dell'economia e della politica? È o no concepibile una teoria ed una prassi politica che prescindano da ogni riferimento metafisico e che si muova unicamente sul piano tecnico dell'economia e della politica?

Cominciamo dall'ultima domanda: la risposta è negativa? no; per quanto lontano ed indiretto, un riferimento dell'economia e della politica ad una certa concezione metafisica è ineliminabile! E si capisce: come si fa a costruire uno Stato – e quindi gli ordinamenti giuridici, economici, politici, ecc., di cui esso consta – senza prima avere una certa concezione dell'uomo? La costruzione è diversa secondo la diversa concezione che ci si fa dell'uomo: se si ha di esso una concezione cristiana la costruzione dello Stato avrà una certa struttura x ; se di esso si ha una concezione non cristiana la costruzione dello Stato avrà necessariamente una struttura diversa y .

L'affermazione secondo la quale il cristianesimo sarebbe indifferente alla politica ed ai regimi sociali è una affermazione che, così enunciata, è priva di senso. Come, sarebbe estranea al cristianesimo quella attività morale che mira a coordinare la vita sociale degli uomini e che ha, perciò, una decisiva influenza sullo svolgimento di tutta la attività umana? Può davvero essere indifferente che lo Stato – organo collettivo in certo modo supremo, il quale ha funzioni di giustizia e di cultura, che con la sua attività legislativa, giudiziaria, amministrativa e con la sua attività politica ed economica serve a creare l'ambiente nel quale la persona umana deve vivere e svilupparsi – sia o no ispirato secondo i principii del cristianesimo?

Dove sarebbe l'efficacia trasformatrice del lievito cristiano se questo lievito non fosse destinato a dare proprio alla politica una orientazione conforme alla suprema vocazione dell'uomo?

Non bisogna dimenticare che uno dei dogmi fondamentali del cristianesimo – quello del Corpo mistico – è carico di conseguenze per la costruzione dell'ordine sociale temporale: la fraternità e la comunione soprannaturale in cui la nostra partecipazione al Corpo mistico si sostanzia sono destinate a tradursi anche in una fraternità ed in una comunione temporale.

Che la società cristiana non abbia ancora tirate queste conclusioni non significa che esse non costituiscano sempre l'esigenza più viva – che talvolta, purtroppo, diventa sovvertitrice! – degli uomini. Quelle conclusioni saranno tirate: è il compito che viene affidato alla cristianità di oggi.

Certo è questo: non può essere indifferente per me cristiano che i miei fratelli siano costretti a vivere in un regime economico che contraddice alla loro natura di uomini.

Che cristiano sono se io, contrariamente al precetto dell'amore, – ricordarsi del Samaritano: intervenne! – non cerco di trasformare questo regime economico in un regime fraternamente ispirato?

Ancora: è indifferente per me cristiano che i miei fratelli siano costretti a vivere in un regime giuridico e politico che viola i loro fondamentali diritti umani e che li assoggetta all'arbitrio tirannico di un uomo, o di un gruppo di uomini? Che devo fare? Evidente: devo intervenire (ricordarsi sempre del Samaritano, l'interventista) e fare in modo che quel regime sia trasformato e che ne sia creato un altro nel quale siano rispettate le supreme esigenze della personalità umana.

Ancora: è indifferente per me cristiano che vasti gruppi di miei fratelli siano privati di quell'accesso alla cultura che è, giustamente intesa, una parte così importante per lo sviluppo della personalità umana e cristiana? Posso io restare inerte davanti a disuguaglianze di razza, di caste, e così via? Se facessi così non negherei col fatto quella paternità divina e quella fraternità umana che pure confesso con le labbra? Ecco allora, qui pure, la necessità di un intervento: io devo intervenire perché quelle disuguaglianze siano eliminate e perché la fraternità, alla quale io credo, sia trascritta nelle istituzioni sociali, diventi fraternità di fatto.

La conclusione, dunque, è questa: è anticristiana l'affermazione secondo la quale il cristianesimo dovrebbe restare indifferente ai regimi sociali: questa tesi si potrebbe tutto al più giustificare sul terreno di una concezione della storia che fa di questa soltanto una manifestazione demoniaca, proveniente dalla natura radicalmente peccaminosa dell'uomo: ma questa non è la concezione cattolica! La concezione cattolica è «interventista»: mira a trasformare la totalità dell'ordine umano – individuale e sociale – per adattarlo tutto alle supreme finalità dell'uomo.

L'affermazione, che si fa, dell'indifferenza del cristianesimo rispetto ai regimi sociali può avere anche un significato giusto; questo: che ci si può salvare sotto tutti i regimi! Si può essere nella fame ed avere Dio nel cuore! Si può essere schiavi ed avere l'anima liberata e consolata dalla grazia di Dio! D'accordo: ma questo concerne me, non concerne gli altri: io posso, per mio conto, ringraziare Iddio di concedermi il dono della fame, della persecuzione, della oppressione, della ingiustizia, della ingiuria, ecc.: ma se i miei fratelli si trovano in tale stato io sono tenuto ad intervenire per soccorrerli: se non lo avrò fatto, il Signore me lo dirà con parole terrificanti nel giorno del giudizio: «Ebbi fame e non mi sfamasti; fui carcerato e non mi visitasti!» Si allude forse ad opere puramente individuali? Anche a queste, ma non soltanto a queste: in questo dovere dell'amore operoso è inclusa – nei limiti delle proprie capacità e possibilità – la trasformazione sociale. A prova di ciò basta citare l'esperienza della cristianità nei secoli: dagli albori del cristianesimo, al vasto interven-

to politico durato oltre un millennio, alle encicliche sociali di Leone XIII, Pio XI e Pio XII: intervenire per trascrivere negli ordinamenti sociali il precetto dell'amore fraterno è un dovere di cui renderemo al Signore un conto molto stretto: «Non chi dice Signore, Signore entrerà nel regno dei Cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio».

Dire, quindi, che la politica è estranea al cristianesimo è dire una cosa radicalmente errata.

Ora resta la domanda: perché questa fioritura di concezioni metafisiche diverse che condizionano le diverse correnti politiche contemporanee?

La risposta va ricercata nell'apostasia che la società come tale – a datare dal '500 – ha fatto dal cristianesimo.

Fino ad un certo momento del corso storico la politica – almeno come teoria, ma anche, in tanti settori, come pratica (si pensi alla costituzione libera dei Comuni, alle corporazioni d'arte e mestiere, alla concezione della unità delle genti cristiane *res publica christianorum*) – ebbe una fondamentale ispirazione cristiana: si capisce, quanto ne sopportava la maturità storica! Forse che l'idea cristiana era allora integralmente trascritta negli istituti sociali? No davvero, ma la tendenza era nel senso di tale trascrizione: il fermento cristiano era depresso nella massa e avrebbe potuto gradualmente trasformarla.

Avvennero i gravi movimenti di disincaglio: le dottrine nuove sulla intrinseca dissociazione della natura dalla grazia e sulla radicale peccaminosità dell'uomo (Lutero, Calvino), la graduale crescente negazione della vocazione soprannaturale dell'uomo e della divinità di Cristo e della Chiesa (illuminismo, enciclopedia), la concezione antisociale dell'uomo e della libertà (Rousseau, Kant), l'annullamento dell'individuo nella concezione collettivista della nazione, dello Stato o della classe (Fichte, Hegel, Marx): ebbene è mai concepibile che queste dottrine – le quali profilano nuove concezioni dell'uomo così diverse da quella cristiana dalla quale si sono allontanate – restino inoperose sul terreno politico? Anzi: esse offrono tutte una concezione umana che fa del problema politico od economico il problema dell'uomo. È questa la tesi che sta a base della teoria politica di Rousseau, di Hegel e di Marx, cioè delle tre correnti politiche fondamentali (democratica, totalitaria, comunista) disancorate dal cristianesimo.

La politica divenne, per effetto di questo disancoraggio, il sostituto della religione; lo Stato divenne il sostituto della Chiesa (in Hegel ed in Marx questa sostituzione è chiarissima: ma non è meno evidente, anche se più sottile, in Rousseau).

Non separazione, ma sostituzione: è questa la tesi che ispira i grandi movimenti politici della nostra epoca.

Ecco perché i problemi politici vanno a fondo rimeditati da parte di noi cristiani: ci vuole in questa opera di revisione – che deve andare alle radici – l'ardimento apostolico dei santi.

Non si dica quella solita frase poco seria: la politica è una cosa «brutta»! No: l'impegno politico – cioè l'impegno diretto alla costruzione cristianamente ispirata della società in tutti i suoi ordinamenti «a cominciare dall'economico» – è un impegno di umanità e di santità: è un impegno che deve potere convogliare verso di sé gli sforzi di una vita tutta tessuta di preghiera, di meditazione, di prudenza, di fermezza, di giustizia e di carità.

La «riconquista» che il cristianesimo è oggi chiamato a fare è proprio questa: la riconquista del corpo sociale. Bisogna ricondurlo a Cristo questo corpo sociale che da Cristo si è gradualmente staccato: e lo si riconquista facendolo migliore nelle sue strutture, facendone – quanto è possibile! – uno specchio temporale di quella fraternità soprannaturale e di quella paternità divina che sono il limite ideale – e come la stella orientatrice – della società cristiana!

Lo Stato "totalitario" di Hegel

I tre tipi di Stato – lo Stato «democratico» di Rousseau, lo Stato «totalitario» di Hegel, lo Stato «comunista» di Marx – hanno a loro fondamento tre diverse concezioni dalle quali, come da radice, derivano.

La prova non è difficile a fornirsi.

Cominciamo dallo Stato di Hegel.

Quale è la concezione che sta alla base di questo Stato determinandone, nell'insieme e nei particolari, la struttura politica, giuridica, economica, culturale, morale, familiare e financo religiosa?

Hegel ce lo dice con grande chiarezza: la sua concezione riposa sul principio della «dialettica dell'idea»: da questo principio discende una concezione integrale di Dio, della natura, della persona, della società e della storia. Questo principio può così riassumersi: ogni manifestazione del reale – tanto nella natura che nell'uomo singolo e nella società – è una manifestazione dell'idea: è un «momento» nel processo dialettico (cioè per contrasti, per superamenti) dell'idea.

La «dialettica», cioè la lotta, è la norma fondamentale di questo processo: lotta nell'ordine inferiore delle cose, lotta nel singolo uomo, lotta nella società (la guerra è la condizione normale di esistenza degli Stati!), lotta, quindi, come unica molla animatrice della storia. La «contraddizione» è l'unica legge della realtà. Da ciò il postulato; il reale è razionale; quindi non c'è possibilità di discriminare intrinsecamente il bene dal male: bene e male non sono che due aspetti diversi della medesima realtà.

In questa cornice «ideale» vanno inquadrati i problemi dell'uomo.

La persona umana, dice Hegel, non è un essere ed un valore per sé sussistente... Essa non è che un «momento», una «accidentalità» del processo storico dell'Idea; essa non acquista valore e sussistenza che nello Stato dal quale soltanto deriva la sua libertà ed il suo fine.

La persona umana, perciò, non ha un fine proprio, superiore a quello dello Stato al quale appartiene: un fine cosiffatto è, del resto, inconcepibile non essendovi una realtà che trascenda quella statale: Dio trascendente, infatti, principio e fine dell'uomo, non esiste.

Posta questa concezione dell'uomo, le conseguenze sono ovvie: Iddio vero è, per l'uomo, lo Stato (Hegel lo dice chiaramente: «lo Stato è l'incarnazione di Dio»).

E siccome la «volontà dello Stato» non può essere che volontà di uomini, il fine dell'uomo è la volontà di quell'uomo nel quale la coscienza dello Stato (nazione, razza, impero, classe, ecc.) acquista consapevolezza e si manifesta nella storia!

Come bisogna allora costruire l'ordinamento economico, politico, giuridico, ecc., di questo Stato? La risposta è evidente: totalitariamente; cioè o avendo di mira soltanto il fine dello Stato (che è, poi, il fine arbitrariamente posto dalla volontà di quell'uomo nel quale lo Stato ha preso coscienza) e convogliando coattivamente verso di esso tutte le energie dei suoi membri. Quindi fini razziali, imperiali, nazionali, classisti e così via.

Questo Stato che persegue questi fini e che da questi fini trae tutte le norme ispiratrici dei suoi ordinamenti è chiamato (ironia delle parole!) Stato «etico». Conseguenze: è forse possibile, in uno Stato cosiffatto, parlare di leggi ingiuste? No: perché una legge positiva è ingiusta quando non corrisponde al suo modello ideale, alla legge naturale: nello Stato «etico» hegeliano non è concepibile la esistenza di una legge naturale: ogni legge positiva è giusta per il fatto stesso che è posta; lo Stato che la pone (o l'uomo che la pone) non può errare mai!

Ancora: è forse possibile, in uno Stato cosiffatto, parlare di diritti inviolabili della persona? Di libertà inviolabile delle coscienze? Di inviolabilità dei diritti familiari? Tutti problemi che non hanno senso nello Stato «etico» hegeliano; e si capisce: in nome di che cosa può la persona riservarsi questi «privilegi» di diritti e di libertà, se essa non ha una consistenza propria e non trae essere e valore che dallo Stato al quale appartiene?

Appello alla legge morale? Ma è morale solo ciò che è ordinato al fine dello Stato; è immorale ciò che diverge da questo fine! Appello alla cultura? Ma la cultura non ha altro valore se non quello che le deriva dalle finalità statuali: è un mezzo essa pure.

Appello alla religione? Ma anche la religione non si sottrae a questa attrazione totalitaria che esercita sull'uomo l'unico fine pel quale egli vive: lo Stato.

Quindi o la religione serve questo fine ed allora essa diventa uno degli strumenti – non privo di utilità – di cui si serve lo Stato; o essa contraddice questo fine ed allora essa è immorale e va vigorosamente combattuta come elemento perturbatore della vita associata!

Quello che si dice per l'uomo singolo si ripeta per la comunità internazionale.

Poiché ogni Stato è fine ultimo, è ciò in cui si «sostanzializza» lo spirito, la conseguenza è ovvia: non è concepibile che esista una comunità di Stati che trascenda, con le sue norme di solidarietà organica, i singoli membri che la costituiscono.

Ogni Stato è un individuo a sé stante, perfettamente autonomo, una «incarnazione» particolare del divino, che si trova in netto contrasto con ogni altro.

Gli Stati ci sono per la stessa ragione per cui vi sono i termini di una contraddizione, la tesi e l'antitesi, perché vicendevolmente si combattano; perché tesi ed antitesi siano superate, attraverso la lotta, in una sintesi superiore. Quindi la inconcepibilità di una comunità organica degli Stati e di un diritto internazionale che, in certo modo, condizioni e subordini il diritto statale.

La sovranità statale assoluta è il dogma base dello Stato hegeliano: la guerra è la condizione normale di esistenza degli Stati: la pace è solo un armistizio inteso a preparare una nuova fase di guerra.

Se tutto ciò è vero acquista un vivo risalto la responsabilità che è legata alla adesione data a questo tipo di Stato: si tratta di un'adesione a una «fede» che non è certamente la fede di Cristo.

Lo Stato "democratico" di Rousseau

Lo Stato «democratico» di Rousseau, la «democrazia» del contratto sociale è essa pure una trascrizione politica di una determinata concezione dell'uomo e della società: anche lo Stato «democratico» – concepito come Rousseau lo concepisce – possiede una sottostante armatura teoretica nella quale sono impegnati i massimi problemi dell'essere e del valore dell'uomo.

E, infatti, quale è il problema umano fondamentale alla soluzione pratica del quale mira il contratto sociale?

Per Rousseau non vi ha dubbio alcuno: questo problema, in funzione del quale bisogna costruire l'intero ordinamento sociale, è quello della «libertà».

Come per Hegel il problema dell'uomo è quello della identificazione del fine dell'uomo con quello dello Stato, come per Marx il problema dell'uomo è il problema della «proprietà», così per Rousseau (e per Kant) il problema dell'uomo è quello della «libertà».

Ma cosa è questa libertà? La risposta, come si ricava da tutto il pensiero di Rousseau, non è dubbia: l'uomo è nato libero, cioè con la facoltà di fare ciò che vuole. La libertà è la facoltà di agire in base a norme poste da noi stessi: è l'autonomia. Quando si perde questa facoltà di fare ciò che si vuole si perde la libertà; non si è più autonomi: c'è eteronomia. È quello che avviene per l'uomo che vive in società: cessa di essere libero; si trova ridotto in schiavitù perché da tutte le parti vincolato dalle leggi.

Questo è il vero dramma dell'uomo, la vera «alienazione» dell'uomo.

Come fare per vincere questa schiavitù?

Sottrarsi alla vita sociale e riprendere l'originario «stato di natura» e, quindi, l'originaria libertà? Soluzione praticamente impossibile. Non c'è che una via: quella che offre il patto sociale. E cioè: quando le leggi sono fondate sul consenso dei sudditi, quando sono i sudditi stessi ad esserne autori, l'esigenza del-

la libertà è rispettata: perché in questo caso non si obbedisce a norme poste da altri – nel che sta lo stato di schiavitù – ma si obbedisce a norme poste da se stessi, nel che consiste lo stato di libertà.

Rousseau lo dice esplicitamente: «trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona ed i beni di ogni associato e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca però che a se stesso e resti così libero come lo era per l'innanzi: tale è il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione (I, 6)».

Ecco il postulato insieme metafisico e politico di Rousseau: il fine dell'uomo sta nella conservazione e nell'esercizio della sua libertà: lo Stato deve costruirsi in tal modo da permettere all'uomo l'attuazione di questo fine (che, cioè, egli non sia vincolato nell'agire da altre norme che non siano quelle poste da se stesso).

Ciò viene politicamente raggiunto mediante quella «volontà generale» dalla quale traggono giustezza e fondamento le leggi: giustezza, perché ciò che la «volontà generale» (cioè, in concreto, la maggioranza dei votanti) decide è sempre giusto; fondamento, perché sono obbligatorie solo quelle leggi che derivando dalla «volontà generale» derivano indirettamente da noi stessi.

Da tutto ciò deriva anche che l'attività legislativa sarà ispirata al criterio del «non intervento»: lo Stato deve intervenire tanto quanto basta per tutelare la «libertà» dell'individuo: questa libertà deve essere lasciata, quanto è possibile, libera da vincoli che ne impediscano l'espansione.

Quanto è possibile bisogna potere continuare a vivere nello stato sociale quella vita di assoluta autonomia che caratterizzava l'età dell'oro dello «Stato di natura»!

Lo Stato di Rousseau non può avere nessuna intrinseca organicità essendo costituito di elementi per natura non sociali e tendenti a serbare in seno alla società il loro stato di isolamento e di libertà.

Orbene? Ci vuole molto a capire che la tecnica politica «democratica» elaborata da Rousseau è in funzione della *Weltanschauung* che egli possiede? Egli ha una determinata concezione dell'uomo e della società: una concezione che è in netto contrasto con quella cristiana.

Si pensi al postulato della «natura buona» (l'uomo è, per natura, intrinsecamente buono, non guasto da alcun peccato di origine) e, quindi, della libertà buona: proprio da questa negazione del peccato di origine – e, quindi, della legge, della grazia e della redenzione – dipende tutta la costruzione dello Stato «democratico» di Rousseau.

Se, infatti, la natura dell'uomo è buona e se è buona la sua libertà, lo Stato deve costruirsi in guisa da lasciare a tale libertà il massimo di iniziativa e di espansione.

Da ciò due conseguenze: lo Stato non avrà più, come criterio ispiratore delle sue norme e dei suoi ordinamenti economici, politici, ecc., quel principio di comunione sociale che suppone, per essere ammesso, una concezione organica della società e, quindi, la intrinseca socialità della natura umana (ciò che

Rousseau nega); esso non avrà più, come criterio parimenti ispiratore delle sue norme e dei suoi ordinamenti, il principio della defettibilità (peccato originale) e, al tempo stesso, della perfettibilità (per opera della grazia) dell'uomo che impone – in tutti i settori della vita sociale: da quello economico a quello politico – una saggia regolamentazione della libertà umana.

Le conseguenze sociali delle dottrine di Rousseau – che furono le dottrine ispiratrici della rivoluzione francese e che diedero «forma» politica, giuridica, economica, ecc., alla società «borghese-capitalista» dell'800 – sono, in sostanza, quelle duramente denunciate da Marx (già Proudhon scriveva a proposito del patto sociale: «questo patto di odio, monumento di incurabile misantropia non è che la coalizione dei baroni della proprietà e dell'industria contro i diseredati del proletariato»): cioè, la costituzione – per effetto del liberismo economico – di una società divisa in due classi in violento contrasto fra di loro e la creazione di un «ordine» sociale umano dal quale è scomparso (in certo modo) il soffio fraterno dell'Evangelo.

Lo Stato "comunista" di Marx

E veniamo ora a Marx.

La domanda è sempre la stessa: la concezione politica marxista è o no essa pure, come le altre (nonostante alcune fruttuose diagnosi dei mali della società «borghese-capitalista» e nonostante alcune direttrici di riforma economica e politica) intrinsecamente legata ad una determinata *Weltanschauung*? La risposta non è dubbia: il marxismo si afferma come concezione integrale dell'uomo: la concezione economico-politica di cui esso è portatore non è che un aspetto di una concezione più vasta la quale abbraccia, in un sistema organicamente collegato, tutti i problemi dell'uomo, della società, della storia, della natura, di Dio.

Quale è questa concezione integrale che, purtroppo, ha servito a Marx di luce nel fare la diagnosi, la prognosi e la terapia dei mali della società «borghese-capitalista»?

È quella stessa concezione – ma rovesciata ed integrata dal materialismo di Feuerbach – che si ritrova nello schema «dialettico» di Hegel.

Ed Hegel cosa dice? Ecco: la realtà tutta quanta – da quella fisica della natura a quella umana – non è che «manifestazione» di un'unica Idea immanente nella realtà medesima (perciò tutto è identico nel reale): questa realtà si svolge dialetticamente, cioè per contrasto, per contraddizioni e superamento di contraddizioni (tesi, antitesi, sintesi): questa dialettica dei contrari si manifesta nella storia umana in quella condizione normale di esistenza fra gli uomini in genere e fra gli Stati in specie che è la guerra: la guerra fra gli Stati è il principio propulsore e vitale della storia umana. Da qui alcune conseguenze circa il valore dell'uomo singolo e della legge morale: l'uomo singolo è un momento della dialettica storica dell'idea: esso ha valore in quanto è «incluso» nella sostan-

za «etica» che è lo Stato, nel quale lo «spirito oggettivo» si esprime: non esiste una oggettiva ed intrinseca differenza fra bene e male: bene e male non sono che aspetti diversi dell'unica realtà «ideale»: il reale, qualunque sia la sua connotazione, è sempre razionale.

Lo schema «dialettico» di Marx ha la stessa struttura: basta togliere la parola «idea» e sostituirvi la parola «materia» e – per la dialettica storica – basta togliere la parola Stato e sostituirvi la parola classe.

La realtà tutta quanta, dice Marx, non è che manifestazione progressiva della «materia»: dal mondo e dalla storia della natura al mondo ed alla storia dell'uomo c'è continuità: si tratta sempre della stessa materia diversamente organizzata. Quindi: la realtà tutta quanta non è «idea», ma materia; materia diversamente organizzata mano a mano che si sale dal piano delle cose a quello dell'uomo.

Il principio dinamico dal quale procede l'evoluzione della materia è il principio dialettico (cioè la lotta, la contraddizione ed il suo superamento): ciò dicasi tanto per la storia naturale quanto per la storia umana. Tale «dialetticità» è determinata, nella storia umana, dalla lotta nella quale si trovano necessariamente ingaggiate – attorno al fulcro economico – la tesi e l'antitesi: cioè la classe economicamente ricca e, quindi, politicamente dominante e la classe economicamente povera e, quindi, politicamente dominata. La lotta di classe, quindi, è il principio propulsore e vitale della storia umana.

Da qui alcune conseguenze circa il valore dell'uomo singolo e della legge morale: l'uomo singolo non ha valore che nella classe, nella «sostanza» della quale è incluso ed ai fini di lotta della quale è destinato: non esiste una morale che sia indipendente dai fini della classe: è morale tutto ciò che serve a tali fini, è immorale tutto ciò che nuoce ad essi.

Lo schema «metafisico» di Marx coincide esattamente, anche se rovesciato, con quello di Hegel.

Solo tenendo presente questo schema ci si può rendere pieno conto della diagnosi, della prognosi e della terapia che egli ha fatto relativamente ai mali della società «capitalista».

Questa diagnosi, questa prognosi e questa terapia hanno, indubbiamente, tanta parte di vero: ma questo vero – che deriva dalla intuizione dei mali fondamentali che si annidano alla radice del sistema economico capitalista – è alterato da tanta parte di falso che deriva dallo schema «metafisico» col quale Marx interpreta, alterandola, la realtà storica.

Si ha l'impressione di essere davanti ad un medico che è al tempo stesso un buon medico ed un cattivo medico: buono, perché possiede un occhio clinico felice col quale scorge immediatamente i mali del malato; cattivo, perché la prima intuizione buona che egli ha dei mali del malato è successivamente alterata da alcune idee preconcepite con le quali egli giudica, sbagliando, la portata della malattia ed il suo decorso. Sta proprio in questo dualismo il dramma di Marx: questo vero e questo falso che sono così intimamente mescolati nel suo

pensiero costituiscono la ragione per la quale egli esercita in tanti spiriti cristiani (si pensi a Marcel Legaut, a Maritain e ad altri) al tempo stesso attrazione viva e repulsione profonda.

Per esempio: chi può negare l'intuizione della «accumulazione primitiva» che è il peccato originale del sistema capitalista?

E tuttavia qui pure c'è dell'errore: perché non sempre e non necessariamente il capitale – nelle proporzioni sane nelle quali esso aderisce al lavoro – è frutto di una espropriazione e di una accumulazione.

Ancora: chi può negare la intuizione felice delle dure condizioni di «eteronomia» e di «alienazione» nelle quali si trova imprigionato il lavoro nella economia capitalista?

Ma si può sul serio dire che a tali condizioni è legato l'intero ordine umano? Che la vita sociale ed individuale – in tutti i piani dell'azione che vanno dall'economico al politico, al culturale, al familiare, al morale ed al religioso – dipenda tutta, come effetto da causa, da tali condizioni? Che il problema dell'uomo sia il problema economico – il problema della proprietà privata o collettiva degli strumenti di produzione – e che da esso partano e ad esso ritornino (come da primo principio e come a causa ultima) tutti i problemi degli uomini? Si vede bene: sotto il fatto felicemente osservato si introduce surrettiziamente un principio errato che lo deforma: quello del materialismo; solo se l'uomo è materia è vero che il problema dell'uomo è essenzialmente un problema economico. Marx è continuamente alle prese con questo illecito passaggio dal fisico al «metafisico»! Ancora: esistono certamente, per effetto dei mali di radice del capitalismo, una classe capitalista ed una classe proletaria l'una all'altra economicamente contrapposte: ma è poi vero che solo in queste due classi si esaurisca l'intera struttura della società economica? Non c'è pur sempre quella classe (così diffusa nel medioevo e per la quale Marx esprime giustamente la sua simpatia; cap. 1, 32) nella quale «il lavoratore è libero proprietario delle condizioni di lavoro che esso stesso impiega, il contadino del suolo che coltiva, l'artigiano dell'utensile che maneggia, ecc.»?

Quello schematizzare in due classi non è il frutto di una inserzione nella realtà storica dell'astratto schema egheliano della tesi e della antitesi?

Ancora; la lotta di classe è un fatto che certamente esiste nella società capitalista; ma quel suo carattere di «irreparabilità», quella «ineluttabilità» ed asprezza del suo svolgimento non è forse, qui ancora, frutto di una inserzione nel reale dello schema egheliano della «dialettica» che spinge ineluttabilmente l'uno contro l'altro come gli Stati così le classi?

Ancora: che il lavoratore prenda coscienza dei suoi problemi di solidarietà di classe e che la classe lavoratrice abbia, come tale, una insurrogabile funzione politica per il rinnovamento non soltanto economico della società è cosa innegabilmente vera: ma che questa presa di coscienza dei problemi di classe «esaurisca» le finalità umane del lavoratore e che questo rinnovamento sociale si ope-

ri in irrimediabile antitesi con le altre classi e con la radicale, «immediata» soppressione di esse – dittatura del proletariato – questo non può giustificarsi che con l'introduzione di quel famoso principio dialettico del quale Marx è irrimediabilmente prigioniero.

Gli esempi potrebbero essere moltiplicati: si ritroverebbe ancora questo doppio volto: c'è in ogni tesi di Marx del vero e del falso intimamente congiunti: il vero deriva dalla osservazione della realtà storica, il falso dalla interpretazione dialettica alla quale è sottoposta. Ma il guaio sta qui: che questa interpretazione dialettica non resta un fatto puramente dialettico: essa incide, deviandola, sull'osservazione storica e dà forma alle soluzioni dei problemi economici, politici, culturali, familiari, morali e religiosi che Marx, sulla base di quella osservazione storica così deviata, si prospetta.

Di modo che, questa teoria e questa prassi sono, purtroppo, intimamente e, sotto un certo aspetto, inscindibilmente legati ad una *Weltanschauung* che è sottostante alla impostazione ed alla soluzione di ognuno dei massimi problemi di cui essa consta.

Solo la *Weltanschauung* cristiana potrebbe, mettendo a profitto le acquisizioni di Marx, disincagliare quei problemi dagli errori metafisici da cui sono in radice investiti e prospettare le vere soluzioni umane dei problemi economici e politici della società futura.

III

Direttive della ricostruzione cristiana

Il valore della persona umana

Anzitutto precisiamo il significato di «persona umana».

Indichiamo con questa espressione ogni individuo umano: *Persona est individua substantia rationalis naturae* (Boezio: cfr. S. Th., I, 29, 1; I, 29, 3).

Orbene: cosa «vale» l'uomo (ogni singolo uomo) alla luce della rivelazione cristiana?

La risposta ricavata dall'insegnamento vivo di Cristo e da quello dei Padri, dei Dottori e della Chiesa è molto precisa: l'uomo «vale» in ragione della preziosità del suo «tesoro» interiore; vale perché «porta» in sé Dio.

Dio è in lui presente, per grazia, *sicut amatum in amante et cognitum in cognoscente* (S. Th., I, 43, 3); per questo egli è veramente un *templum Dei vivi* (II Cor., 6, 16).

Il «valore dell'uomo» deriva, dunque, dalla «presenza» di Dio in lui e, perciò, dalla sua immediata ordinazione alla unione ed alla fruizione di Dio (I, 12, 1; II, II, 2, 3).

Questa verità costituisce il tema centrale dell'insegnamento di Cristo: il Regno di Dio, dice Gesù, è dentro l'uomo (*Regnum Dei intra nos*) ed il tem-

pio ove si adorerà il Padre sarà d'ora innanzi il tempio interiore dello spirito; perché il Padre è Spirito e cerca adoratori in Spirito e verità (S. Giov., IV, 24). Attorno a questa verità è intessuto il discorso conclusivo dell'ultima cena: l'annuncio consolatore è questo: che tutta la Trinità «verrà» nell'anima dei giusti e farà sosta presso di loro (S. Giov., XIV, 23; cfr. S. Th. I, 43, 5).

Da qui una «vita» nuova dell'anima; una vita sovrabbondante, una inestinguibile vena d'acqua pura che zampillerà fino alla vita eterna (S. Giov., IV, 14).

L'uomo giusto sarà in una perenne comunione interiore con Dio.

I puri lo «vedranno» già in terra (S. Matt., V, 8) e poi lo vedranno con Cristo, per sempre, in cielo (S. Giov., XVII, 24).

Tutta l'economia della redenzione è sapientemente ordinata a questa grande opera: in reciproco possesso che devono prendere, per amore, Dio dell'anima e l'anima di Dio.

Il valore della persona umana è, perciò, infinito; la «perla» che impreziosisce il mondo interiore umano è Dio stesso; quindi il valore di ogni uomo è «divino».

Essendo divino, nessun altro valore sarà comparabile – tranne Dio stesso – con quello umano: tutti i valori interiori sono ordinati a l'uomo; l'uomo è ordinato immediatamente a Dio (II, II, 2, 3).

«Sopra» l'uomo, in relazione di fine con esso, non c'è che Dio e Dio solo (II, II, 2, 3).

È questa la verità massima del cristianesimo.

S. Agostino la esprime incisivamente: *Fecit Deus creaturam rationalem ut summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur.*

E più incisivamente ancora il Catechismo: «L'uomo è stato creato per conoscere, amare e servire Iddio in questa vita e poi goderlo nell'altra».

Questo è il tema fondamentale che, sotto aspetti vari ma in un'unica direzione, svilupperanno gli Apostoli, i Padri, i Dottori, i Santi.

Cosa è l'apostolato cristiano e quale ne è la radice? È la scoperta del «volto di Dio» nel volto del fratello; la sua radice sta nell'amore a questo volto divino i cui lineamenti di suprema bellezza non son meno rilucenti nel volto affaticato e sofferente dell'uomo.

Si leggano le epistole di san Paolo: sono tutte dominate da questa esclamazione suprema: non sapete che voi siete il tempio di Dio e che lo Spirito Santo abita in voi?

La meditazione e l'apostolato dei Padri continua questo tema che è insieme tema di pensiero e di azione.

Tutto converge verso questo centro: il «valore» dell'uomo identificato, in certo modo, col «valore» di Cristo.

A che serve tutta l'economia dell'ascesi? Che significano le pagine scardianti de *L'imitazione di Cristo*? Una sola cosa: aiutare a compiere l'*opus summum* che deve attuare la perfetta simiglianza dell'uomo con Cristo e, perciò, dell'uomo con Dio.

Se si prendono le testimonianze dei più grandi mistici questo lavoro di «edificazione» apparirà in tutta la potente struttura: è come l'edificazione di un castello (santa Teresa) che converge con la sua struttura verso la «stanza» suprema ove si ferma l'itinerario ascensionale dell'uomo: qui si consuma l'unità perfetta con Dio.

Se voglio dare, dunque, uno sguardo a ciò che è primario ed essenziale nel cristianesimo io trovo incontestabilmente questi dati: trovo Cristo che in un contatto interiore con i «singoli» uomini a lui uniti (comunione dei Santi) stabilisce nella intimità delle «singole» anime umane quella «presenza» soprannaturale del Padre, del Figliolo, e dello Spirito Santo, da cui trae infinito valore e infinita dignità «ciascuna» creatura umana.

Se mi pongo dall'angolo visuale della indagine razionale della realtà il risultato non sarà meno prezioso.

La «realtà» è indubbiamente costruita a piani convergenti gerarchicamente sopraelevati: sul piano più alto del «visibile» è collocato l'uomo.

Cosa «vale»?

Per rispondere a questa domanda bisogna indagare la «natura» delle più alte operazioni umane.

Ora non vi ha dubbio che queste operazioni interiori del pensiero e dell'amore – alle quali sono ordinate le operazioni inferiori sensibili e vegetative – avvengono su un piano che non è corporale; in una «zona di confine» che ha da un versante il tempo e dall'altro versante l'eterno (C. g. III, 61).

Se indago la struttura e la finalità di queste operazioni intime dell'uomo trovo appunto che con esse ci muoviamo su un piano «spirituale» che distanzia infinitamente il più elevato piano del «corporale»: siamo di là dal limite dell'universo visibile, collocati in una frontiera che già lascia intravedere altri più puri piani di intelligenza e di amore.

Il «valore» dell'uomo si fissa già in questa «presenza» in lui di una «luce intellettuale» che lo rende creatura di altro e ben più alto regno di quello nel quale sono e prosperano tutte le altre cose. Ma questo «valore si precisa e si impreziosisce quando si tenga presente la finalità ultima di questa luce intellettuale.

Per capire ciò, bisogna richiamarsi alla legge di «tendenza dei valori». Essa indica che tutti i valori inferiori tendono, mediatamente alcuni, immediatamente altri, al valore supremo.

Questo valore supremo è costituito, evidentemente, dalla «purezza» totale nella quale ogni limite è spezzato e l'Atto dell'intelligenza è per essenza puro.

Una «Luce» che splende di là e di sopra di ogni luce; il «punto di convergenza», anche se collocato a distanza infinita, di tutti i piani della realtà; il centro di universale attrazione che con la sua bellezza e col suo amore tutto crea, tutto governa e tutto a sé amorosamente attira.

Orbene: la tendenza dell'uomo verso questa Luce intellettuale suprema non è – come lo è quella delle creature collocate sui piani inferiori all'umano – una tendenza mediata.

L'uomo tende immediatamente a Dio.

Le operazioni interiori dello spirito – visive ed effettive – hanno come fine l'unione del Supremo Valore.

Mentre nei piani inferiori questo supremo valore non è raggiunto, nel piano umano (ed angelico) l'itinerario dall'inferiore al superiore viene felicemente compiuto: la visione e l'unione con Dio è l'operazione più alta alla quale, di grado in grado, con l'aiuto di forze sopraggiunte (la grazia), si ordinano tutte le operazioni dell'intelletto e della volontà.

Il «valore» dell'uomo, dunque, si precisa e si impreziosisce: «vale» non solo perché possiede una luce intellettuale che lo colloca sul piano dello «spirituale»; ma «vale» altresì e più fortemente perché la destinazione di questa luce sta nella visione e, quasi, nella captazione della Luce Suprema.

«Vale», quindi, perché dal suo piano essa è lanciata verso l'ultimo piano; e questo lancio, corroborato da forze sopraggiunte, è destinato – se assecondato – a sicuro successo.

L'approdo alla riva divina avrà luogo certamente.

Il «responso» delle cose è analogo a quello della rivelazione: i piani sopraordinati dell'universo visibile tendono, come a loro suprema vetta (C. g. III, 22), al piano dell'uomo; dal piano dell'uomo si inizia una «tendenza» che ha per fine immediato il piano di Dio.

In virtù di questa tendenza ogni singolo uomo – anche alla luce dell'indagine razionale – è di valore infinito: esso «vale» quanto vale la luce spirituale che possiede e l'intensità della tendenza che lo spinge verso il possesso del Supremo Bene.

Cosa dice la più alta meditazione precristiana?

Da Socrate a Platone ed Aristotele si può dire che l'opera unica della filosofia è lo scandaglio sempre più approfondito del mistero interiore dell'uomo e della presenza di Dio nell'uomo.

La meditazione socratica gravita attorno al conoscimento di sé; è una meditazione che ha per tema quasi esclusivo i valori permanenti dell'anima.

Sul medesimo piano, sia pure in più ampie prospettive di intuizione ideale, si muove la luminosa meditazione platonica. E su questo piano, ancora, con più severità di metodo, si muove l'indagine potente di Aristotele: attraverso la visione dei piani «ascendenti» dell'essere, la meditazione aristotelica si «puntualizza» verso la suprema operazione umana: quella che attinge, contemplando, le pure vette dell'increata bellezza.

L'uomo è la «sede» nella quale ha luogo la visione di Dio.

Questo sublime motivo raggiunge poi la sua intensità massima nella estatica meditazione di Plotino.

Dio e l'uomo; i due poli della più alta meditazione umana; un vero folgoramento di luce divina attraverso l'intelligenza dell'uomo.

Il pensiero latino? Basta ricordare Cicerone, Seneca e Marco Aurelio.

Il motivo etico si fa più decisivo: c'è tutta una «ascetica» stoica che ha una nobiltà severa e buona.

Siamo fatti per contemplare la bellezza di Dio, architetto *tanti operis tantique muneris*, dice Cicerone; Dio è la nostra ricchezza interiore, dice Seneca; Egli *prope est, tecum est, intus est*.

E la meditazione di Marco Aurelio affina questa visione dell'uomo, non più «classificato» negli schemi sociali (libero e schiavo, cittadino e straniero) ma aperto al soffio del divino e cittadino dell'universale città umana.

La meditazione dei Padri e dei Dottori rinsalda sempre più vigorosamente questa concezione della vita che ha i suoi cardini fondamentali in Dio e nell'uomo.

Le grandi correnti di pensiero che attraversano il Medioevo e la rinascenza e che giungono sino alle deboli frontiere della «ragion pratica» di Kant sono ancora, nonostante qualche deviazione, orientate in questa direzione: c'è Dio, c'è l'uomo, c'è il mondo.

Il mondo è ordinato all'uomo; l'uomo, per il tramite di Cristo, è ordinato a Dio. Una orientazione totalmente nuova porta, invece, il cosiddetto «storicismo».

Il pensiero si disancora dai due poli concreti entro i quali prima si muoveva – Dio e l'Uomo – e sostituisce ad essi altri poli astratti.

Così al posto di Dio e della concreta persona umana vengono collocati enti astratti – unità puramente razionali – quali sono la «storia», lo «Stato», la razza, la classe ecc.

Dell'uomo del grande tema cristiano ed umano, non resta che la caricatura dell'«io empirico».

Così l'antica tradizione è spezzata; e la sottile, ma erronea e confusa, dialettica di Hegel riesce a imprimere nuove direzioni al pensiero: direzioni essenzialmente antiumane ed anticristiane.

Direzioni, peraltro, non nuove; perché già questo sofisma era apparso nel Medioevo quando san Tommaso combatté vigorosamente le dottrine arabe relative all'unità dell'intelletto; erano dottrine analoghe a quelle «storicistiche»; cercavano di annegare nell'unico intelletto (possibile o agente) i singoli intelletti umani; cioè, in sostanza, cercavano di privare di ogni valore le singole personalità umane: riduzione del soggetto al piano inferiore dell'io empirico!

Le conseguenze «sociali» di queste nuove dottrine? L'oppressione della persona umana ridotta da valore di fine a valore di mezzo; la collocazione, al posto di Dio e dell'uomo, di enti impersonali che hanno natura relazionale e che sono, rispetto alla persona, strumentali: lo Stato, la classe, la razza, la nazione, ecc.

Quale è il nostro compito in quest'ora in cui avviene il pauroso crollo di tutti questi valori subordinati? Riprendere la tradizione interrotta che orientava il pensiero e l'azione nel senso indicato dai due supremi poli: Dio e l'uomo.

Dobbiamo ricollocare la persona umana nel suo piano: essa è detta da san Tommaso *quod est perfectissimum in tota natura* (I, 29, 3); ridarle, quindi, il «valore» che le spetta per natura e per grazia: valore di fine.

Dobbiamo, cioè, preparare la rinascita di un nuovo più cristiano, più illuminato e più fecondo umanesimo.

Individuo e società

1. Il problema va formulato così: quale è, secondo la concezione cristiana, e secondo la più alta meditazione umana, la legge regolatrice dei rapporti esistenti fra individuo e società?

2. E anzitutto, il problema è attuale? Basta dare uno sguardo panoramico alla immensa crisi contemporanea – crisi che concerne tutto l'ordine dei valori umani, dall'economico al contemplativo – per accorgersi subito che una delle essenziali ragioni di questa crisi – forse la fondamentale – sta proprio nella inesatta determinazione dei rapporti esistenti fra individuo e società. I paurosi spostamenti che l'ordine sociale va subendo da che ha perduto il suo punto di agganciamento al cristianesimo vanno proprio ricercati nella «dialettica», come si dice, di questi due termini: individuo e società. Primato dell'uno o primato dell'altro? E in che senso va inteso questo primato? Quale è il senso fondamentale della storia politica ed economica a datare dallo sfasciamento della *res publica christianorum*? Riforma, *Enciclopedia*, Rivoluzione francese, mondo economico liberale; movimenti di sinistra, comunismo marxista, Rivoluzione russa, le stesse tristi esperienze dei cosiddetti «Stati totalitari»: alla base di questi ciclopici movimenti sociali della nostra epoca non sta appunto una certa concezione dei rapporti che esistono fra individuo e società? Secondo che questi rapporti si considerano sottoposti all'impero di una legge o all'impero di una legge opposta, la direzione di tali movimenti profondamente si muta: dal «liberalismo» dei «laissez faire» si giunge sino all'implacabile collettivismo racchiuso nella formula egheliana: tutto nello Stato, nulla fuori dello Stato.

Quindi l'attualità di questo problema è vivissima; è, fra l'altro, scritta nella tragica avventura di questa guerra devastatrice che ha le sue radici proprio in una determinata visione ideologica di tale problema.

Quanto poi ai documenti, diciamo così, letterari denunziatori di tale attualità si potrebbe qui richiamare tutta la vasta «letteratura della crisi»: dal famoso *Tramonto dell'Occidente* dello Spengler alla *Crisi della civiltà* dello Huitzinga: la produzione letteraria si è su questo punto grandemente accresciuta in questi ultimi anni; i centri più vitali della cultura europea – cattolici e non cattolici – hanno lasciato in proposito documenti degni di riflessione. E, infine, un documento di altissimo interesse su questo tema, viene offerto dal radiomessaggio pontificio del Natale 1942: la trama essenziale di questo messaggio è appunto

costituita, da una revisione del problema dei rapporti fra individuo e società: l'organamento ideale del messaggio, gravita appunto attorno a questo rapporto e mira ad individuarne con esattezza la legge ed il valore. Sì, possiamo dirlo senza tema di esagerare: la crisi del mondo moderno ha la sua radice in una errata interpretazione della relazione che corre tra questi due termini: persona e società.

Dacché, coi moti ciclopici di disincaglio dalla visione cattolica del mondo la società si è venuta sempre più staccando dal tipo equilibrato di rapporto fra singolo e collettività costruito dal cattolicesimo, non si è trovata più una pace durevole nella vita sociale: il pendolo ha oscillato sempre paurosamente verso l'individuo o verso la società: o errata sopravvalutazione del primo con la disgregazione della seconda; o errata sopravvalutazione della seconda con l'oppressione irrespirabile del primo.

È bene, dunque, riproporre alla nostra meditazione questo problema così essenziale per defluire le ragioni della crisi umana e per dare le indicazioni migliori circa le linee della ricostruzione futura. Quale è, dunque, la legge regolatrice del rapporto esistente fra individuo e società?

3. Anzitutto una osservazione metodologica: come fare per scoprire queste leggi? Applicheremo il metodo di ogni ricerca scientifica: defluiremo anzitutto il valore dei due termini del rapporto. Useremo l'aureo metodo scolastico dell'analisi e delle definizioni. La definizione ci costringerà a determinare quali sono gli elementi essenziali di questi termini e ci metterà, con ciò stesso, in condizione di intuire con una certa rapidità il nesso che li unisce in un dato rapporto di dipendenza.

Con l'analisi noi potremo rispondere ai problemi fondamentali che presenta necessariamente lo studio di qualsiasi ente: *a)* anzitutto, quale ne è la struttura? *b)* quale ne è il fine (ogni ente è ordinato intrinsecamente ad un fine)? *c)* quale ne è la azione (*omnis ens est propter suam operationem*)? *d)* quale, infine, ne è il valore?

E cominciamo con la definizione e l'analisi del primo termine.

4. Cosa è la persona umana? Definizione di Boezio assunta da tutta la tradizione del pensiero cristiano; *individua substantia rationalis naturae*.

Questa definizione va collocata nel quadro generale della metafisica dell'essere che è la metafisica sulla quale poggia la teologia cattolica.

Questa metafisica dell'essere – elaborata da Aristotele e da San Tommaso – poggia su questo fondamentale assioma: «la realtà è costituita da esseri individuali in rapporto fra di loro e gerarchizzanti». Da ciò la conseguenza: i soli esseri sostanziali sono quelli individuali: tutte le categorie vanno riferite sempre, come al loro centro di irradiazione e di sostentamento, alla sostanza individuale: *haec est veritas quod in rerum natura nihil est praeter singularia existens*.

Ebbene, quando l'individuo ha natura razionale, cioè è fornito di intelletto, volontà e libertà (la libertà si radica nell'intelligenza: ogni essere razionale, per ciò stesso che è razionale, è libero) allora questo individuo viene ad occupare un certo grado nella scala gerarchica degli esseri – *in confinio aeternitatis et tempore* – come dice san Tommaso – ed è persona.

Perciò la persona è collocata alla cima dell'universo visibile: *est id quod est perfectissimum in tota natura* (I, 29, 2): è l'essere sostanziale più prezioso rispetto a quelli di ordine inferiore: esso possiede un principio formale spirituale, avente una propria sostanzialità ed elevante l'uomo dall'ordine del tempo e del mutevole a quello dell'eterno e dell'immutabile?

Questa definizione di persona è di grande interesse perché permette di indicare uno degli errori costituzionali del pensiero metafisico e sociologico contemporaneo.

Nella concezione di Hegel, infatti, la sostanzialità viene negata all'individuo e viene trasferita alla società: cioè si capovolge la concezione tomista: l'essere accidentale, quale è ogni essere relazionale, viene elevato alla dignità di essere sostanziale e quello sostanziale, quale è ogni essere individuale, viene abbassato al grado di essere accidentale. Questa concezione è assunta dalle nostre dottrine sociologiche e politiche derivate da Hegel: il socialismo positivista, Marx e i dottrinari dello Stato «totalitario».

Come è evidente, non si tratta qui di una innocua trasposizione di piano operante sul terreno soltanto metafisico: si tratta di una trasposizione di piano che ha altresì immense ripercussioni sul terreno politico.

Ai fini della nostra indagine, questa prima e fondamentale acquisizione è preziosa.

5. Quale ne è la struttura? Struttura di una cosa significa organizzazione delle parti che costituiscono quella cosa. Orbene: come è organizzata la persona?

La prima fondamentale organizzazione è costituita dalla subordinazione dell'elemento materiale (il corpo) a quello spirituale (l'anima). C'è già, in questa subordinazione, pienamente applicato il principio di gerarchia dei valori: nell'uomo l'elemento di minor valore è subordinato a quello di valore maggiore. Questo principio governa l'intera organizzazione dell'edificio umano: infatti tutto il sistema delle «facoltà» attraverso le quali si svolge il complesso organico delle funzioni fisiche e spirituali dell'uomo, obbedisce al principio della gerarchia.

L'uomo, quindi, è costruito come un edificio a più piani: si va gradatamente dal piano delle facoltà puramente fisiche – quelle vegetative – alle supreme facoltà dell'intelligenza e della volontà. Per comprendere le ragioni di questa costruzione caratteristica che si eleva dalla materia allo spirito, dal tempo all'eterno, dal particolare all'universale dal visibile all'invisibile, bisogna tener presente il quadro totale della realtà e considerare il punto nel quale, in questo quadro, l'uomo risulta collocato.

Orbene: l'uomo si trova collocato a mezza strada per dir così, fra l'ordine inferiore della materia e l'ordine superiore dello spirito: sta all'orizzonte, tra il piano delle cose ed il piano di Dio.

Orbene: la struttura dell'edificio umano deve essere adeguata a questa collocazione: deve poter attingere la totalità del reale; per un verso l'ordine della materia, per l'altro verso l'ordine dello spirito. Quindi come è ascensionale la struttura della realtà, così ascensionale è la struttura dell'uomo: parte dai gradi infimi della materia e si eleva sino ai gradi più alti dello spirito: è in rapporto col tempo, con lo spazio, con il sensibile e da questo primitivo rapporto si eleva al sopratemporale, al sopraspaziale, al soprasensibile. Anche la precisazione della struttura della persona è per la nostra ricerca di estremo interesse. Perché in questa precisazione c'è la visione totale del reale che in Dio si accentra, che da Dio si origina e che in Dio si finalizza.

Da ciò una conseguenza: siffatta precisazione non ha senso se viene trasportata in un sistema – quale quello egheliano o quello del collettivismo metafisico che dall'egheliano deriva – nel quale non c'è posto per nessuna trascendenza: tanto meno, quindi, per la trascendenza di Dio.

La natura, lo spirito soggettivo, la società, lo Stato, la storia, Dio: altrettanti momenti di un unico ed identico processo dell'Idea! Due radicalmente contrapposte concezioni dell'uomo.

6. Quale è il fine della persona? Il problema del fine dell'uomo si scinde in due questioni fra di loro intimamente collegate: cioè: 1) quali sono gli esseri ai quali l'uomo tende gradualmente a collegarsi perché trova in essi – e specie nel supremo di essi – ciò che gli bisogna per la sua perfezione? 2) Quali sono le operazioni con le quali egli compie questi collegamenti e realizza questa perfezione?

Per rispondere a queste due domande basta osservare per un verso il quadro totale della realtà con la quale l'uomo è in relazione e per l'altro la struttura stessa dell'edificio e delle operazioni dell'uomo. Ora cosa ci dice l'osservanza della realtà? L'uomo è in relazione con tutti gli esseri: con gli esseri inferiori, con gli altri uomini e con Dio. Orbene: egli trae la sua perfezione gradualmente crescente dal suo collegamento con tutti gli esseri e raggiunge la cima della perfezione dal suo collegamento interiore con Dio.

C'è, dunque, una scala gerarchica dei fini umani che è costituita dalla stessa scala gerarchica degli esseri coi quali l'uomo si trova necessariamente in relazione: vi sono dei fini prossimi e vi è un fine ultimo: i primi offrono all'uomo una perfezione solo provvisoria e parziale; il secondo, invece, offre all'uomo una perfezione permanente e totale. Fini prossimi sono le cose e gli altri uomini; fine ultimo è Dio. Tutto ciò è obbiettivo: la struttura della realtà è così costruita da determinare necessariamente questa gravitazione dell'uomo intorno a Dio. Bisogna dire qui pure che queste determinazioni non hanno senso se trasportate in un sistema – quale quello hegeliano – che nega in radice resistenza di Dio.

7. Con la soluzione del secondo problema si risponde al quesito: quale è l'azione dell'uomo? Posto, infatti, che esiste una scala di fini coi quali la persona deve collegarsi, questo collegamento non può avvenire che mediante l'azione: cioè mediante un «movimento» della persona verso questi fini.

Ebbene, come vi è una scala gerarchica di esseri e, perciò, di fini, così vi è una scala gerarchica di azioni: azioni puramente fisiche che concernono la conservazione, riparazione e riproduzione del corpo umano; azioni fisiche ma destinate alle operazioni spirituali della intelligenza e della volontà; azioni spirituali ma destinate ad estrinsecarsi; ed infine azioni spirituali immanenti – azioni interiori di contemplazione e di amore – che restano nel soggetto e che integralmente lo perfezionano. Gli esseri esterni all'uomo non possono essere raggiunti che mediante atti esterni; gli esseri interiori all'uomo, come è l'anima stessa che pensa e vuole, non può essere raggiunta che mediante un atto interiore di riflessione e di amore; e, infine, Dio che è sopra l'uomo ma che è anche «dentro» l'uomo, non può essere raggiunto che in virtù di un atto interiore di contemplazione e di amore col quale la mente ed il cuore dell'uomo si elevano (con l'ausilio della grazia) dal piano dell'umano al piano del divino.

Ab exterioribus ad intima; ex Intimis ad Deum. C'è, dunque, una verticale di azioni umane: azioni fisiche, azioni economiche, azioni politiche, azioni culturali, azioni religiose esterne, azioni interiori di contemplazione e di amore; sono tutte governate dal principio gerarchico; le inferiori si ordinano alle superiori e tutte insieme sono ordinate a preparare quell'atto supremo di interiore contemplazione che eleva l'uomo al piano di Dio e che su quel piano lo perfeziona.

Gerarchia (degli esseri o verticale degli esseri; gerarchia delle facoltà umane o verticale delle facoltà; gerarchia dei fini dell'uomo, o verticale dei fini dell'uomo; gerarchia delle azioni o verticale delle azioni; ecco delle serie corrispondenti di valori. Da esse si ricava questa conclusione: il punto di inferenza di tutto l'uomo (struttura, fine, azione, e quindi legge costitutiva e normativa dell'uomo) è Dio: l'azione umana si consuma in un atto intimo di visione che unisce l'uomo a Dio. Azione, quindi, sopratemporale, interiore, priva di ogni «utilità» economica o politica; azione tutta personale che si radica e fiorisce nell'intimo processo «visivo ed uditivo» dello spirito. Questa verità è di grande interesse perché permette di differenziare nettamente la visione cristiana dell'uomo da quella non cristiana: secondo questa ultima, infatti, il fine dell'uomo è esterno e non inferiore all'uomo: è economico (Marx), politico (Hegel), culturale, e così via; è un fine che interessa soltanto la comunità e che, perciò, è dalla comunità integralmente regolato.

Si tocca qui uno dei punti nevralgici della crisi: se il fine ultimo dell'uomo trascende ogni interesse temporale la conseguenza è ovvia: non tutto l'uomo è incluso nel vincolo sociale; una «parte» dell'uomo, la migliore, trascende la società; il collettivismo politico ed economico non può spingersi sino ad investire questa sponda extratemporale della vita interiore dell'uomo.

8. Con ciò abbiamo risposto alla domanda: quale è il valore dell'uomo? L'uomo, cioè, ha valore strumentale o valore finale? La risposta è ormai evidente: il valore dell'uomo è finale; perché la sua destinazione ultima non consiste in un servizio da rendere ad altri esseri; la sua destinazione ultima consiste in un atto interiore che lo unisce a Dio. S. Tommaso ha in proposito parole decisive: la persona umana è *propter se quaesita in universo* (C. g. III, 111): essa è, in ultima analisi, fine a sé stessa; i servizi che essa è chiamata a compiere nella vita sociale non ne esauriscono la finalità; oltre l'economico, il familiare, il politico, che hanno necessaria incidenza nella vita di relazione, c'è dell'altro: c'è ancora il meglio dell'uomo; c'è quell'attività interiore di elevazione che costituisce il coronamento della persona. E questa attività sfugge ad ogni strumentalità: in certo senso, non serve a «nulla»: serve soltanto all'uomo che lo compie perché ne percepisce il mondo interiore costituendolo così nel gaudio e nella pace.

Il contrasto fra la concezione cattolica che è decisamente finalista e quella hegeliana (e collettivista in genere) che è altrettanto decisamente strumentalista diventa qui irriducibile: e si capisce: per la prima, l'uomo trascende il tempo e la società per unirsi a Dio; per l'altra, l'uomo è chiuso nel tempo e nella società nella quale soltanto esaurisce i suoi fini.

Siamo qui proprio al punto nuovo del cristianesimo: prima della rivelazione cristiana questo valore della persona era insospettato: perché venisse scoperto bisognava scrutare il mondo interiore dell'uomo e valutare la preziosità delle operazioni immanenti che in esso si compiono: e questo non poteva essere fatto prima che Gesù rivelasse la destinazione ultima, interiore dell'uomo.

9. L'analisi del primo termine del rapporto individuo-società è così, in certo senso, compiuta: definizione, struttura, fine, azione, valore della persona: un gruppo di indagini – se così possiamo chiamarle! – che rivelano inequivocabilmente una cosa: una visibile eminenza della persona umana nel quadro dei valori sociali: essa è un punto di riferimento al quale tali valori si ordinano: già sin da ora si può asserire che la legge regolatrice del rapporto persona-società non può essere che questo: *societas homini non homo societati existit* (Pio XI).

Per mostrare il valore concreto di queste nostre considerazioni basta che ciascuno di noi rifletta, sulla propria vita e, quindi, sulle proprie aspirazioni, sulle proprie tendenze, sulle proprie azioni.

È vero o no che vi sono in noi aspirazioni ed azioni – le più preziose – che sono interamente sottratte, per la loro stessa natura, ad ogni possibile regolamentazione sociale? Che non appartengono in nessun modo alla vita di relazione? Che sono radicalmente nostre in tal guisa che è inconcepibile qualsiasi forzato intervento esterno in esse?

Chi può «regolamentare» l'atto inferiore di carità che unisce a Dio ed agli uomini? Quale società potrà mai dar legge all'atto interiore di contemplazione che ferma l'occhio della mente nella visione estatica della bellezza, di Dio e

delle creature? Quale Stato – totalitario quanto si voglia! – potrà mai intervenire per determinare in un senso o nell'altro, dentro di me, l'atto della mia decisione e, quindi, della mia libertà? Questo mondo interno con le sue operazioni immanenti – che sono le operazioni più alte dell'uomo – sfugge ad ogni «socializzazione»: qui la persona è «unica», è imprevedibile: la sua sovranità è qui, senza contrasti assoluta! Resta l'attività esterna: questa è regolamentabile: ma anche qui vi sono tanti gradi di regolamentabilità: da un grado che è massimo (ma anche qui vi sono gradazioni) nell'attività economica, ai gradi, che via via decrescono di intensità, della attività politica, familiare, culturale e così via: quando poi si passa, dall'ultimo gradino dell'attività esterna alla soglia dell'attività interiore, qui il regno della «pianificazione» è radicalmente finito: qui regnano incontrastate la libertà, l'amore e l'intelligenza dell'uomo!

10. Passiamo al secondo termine: i problemi sono gli stessi:

- a) Cosa è la società?
- b) Quale ne è il fondamento?
- c) Quale ne è la struttura?
- d) Quale ne è il fine?
- e) Quale ne è perciò, il valore?

Cosa è la società? Un ente non sostanziale, un ente di relazione e più precisamente una *unitas ordinis* (Eth. I, 1). Su questo punto la metafisica dell'essere – che è, diciamolo francamente, la metafisica della verità – non lascia dubbio alcuno: la società non è che una relazione; sussiste nei membri che la costituiscono; nessuna esistenza sostanziale è predicabile per essa (*nulla relatio est substantia*). Ora questa prima verità ha una portata immensa per la critica della sociologia e della prassi politica contemporanea: si può dire, senza errare, che la crisi della civiltà contemporanea gravita proprio attorno a questa definizione (e alla correlativa definizione di persona).

E, infatti, quale è la definizione che della società, in genere danno Hegel e le teorie politiche germogliate da Hegel? La società è «sostanza» e l'individuo è «accidente»: proprio il rovesciamento della tesi scolastica.

Sostanza – anzi l'unica sostanza dalla quale trae soltanto il suo valore l'individuo – è lo Stato di Hegel; sostanza è la «transpersona» di Fichte; sostanza è il corpo sociale di Comte (ci credevano sul serio i positivisti! Il corpo sociale lo consideravano davvero come un corpo nel senso letterale di questo termine!); sostanza è la classe di Marx: il valore del singolo in tutta l'ampiezza del suo essere, compresa perciò la sua attività interiore (ridotta a semplice superstruttura dell'ordine materiale), deriva unicamente da questa «sostanza» di cui è «essenzialmente» partecipe.

Le conseguenze di queste dottrine sono terrificanti: perché se la società (Stato, classe, nazione, ecc.) è sostanza e l'individuo elemento accidentale in essa, il fine ultimo dell'individuo si identifica totalmente con quello della società: sarà

quindi la società a regolamentare la totalità dell'azione umana! Cosa avviene in un corpo? Può forse un membro di esso avere altro fine che non sia totalmente quello del corpo di cui fa parte? È forse possibile pensare per esso ad una qualsiasi autonomia ed originalità di valore? No, evidentemente! Ecco l'uomo «collettivo»: elemento accidentale di una «sostanza» collettiva che lo produce, lo alimenta e lo perfeziona!

Una definizione errata, incalcolabile conseguenza di altri errori teoretici e pratici.

L'antitesi fra concezione cattolica e concezione collettivista (in senso metafisico) è espressa dalle due diverse, antitetiche definizioni di società: è questa la radice dalla quale le due concezioni si staccano e nella quale si urtano. Come è vero che una definizione è come una stella orientatrice: se è sbagliata è tutta l'orientazione che ne risente!

Noi teniamo fermo questo concetto: la società è una relazione naturale, organica, fra individui: la società ha i suoi fini, la sua struttura, la sua azione, il suo valore; e questi fini, questa struttura, questa azione, questo valore della società hanno certamente una influenza notevole sui suoi membri: ma ciascuno di questi membri è anche ed anzitutto qualcosa di altro: è un essere che ha un valore autonomo, un fine proprio che trascende quello sociale, e che ha, quindi, una propria azione per pervenire a questo fine.

È questo il punto basilare, la vera pietra angolare della metafisica e della sociologia cattolica.

11. Quale è il fondamento (causa efficiente) della società? La risposta data dalla metafisica dell'essere è questa: la società ha fondamento nella natura stessa dei suoi membri: cioè, come dice san Tommaso, essa appartiene al tipo delle *relationes reales*; l'inclinazione a fondare la società è intrinseca all'uomo (*homo animal politicum*, come diceva Aristotele). Anche questa, tesi – fondata nella realtà e affermata dalla più alla meditazione umana – è basilare per l'edificio della sociologia cristiana.

Qui il contrasto fra sociologia cristiana e sociologia «collettivista» sembra attenuarsi; ma la naturalità del vincolo sociale quale è affermata dalla prima ha un carattere diverso da quello affermato dalla seconda.

Ogni uomo, è vero, è inclinato a fondare la società ed a vivere ed a svilupparsi in essa: da qui la famiglia – con l'affetto interiore che la fonda – da qui tutta l'ampia tessitura dei rapporti sociali: ma – la questione sta qui! – ciò non significa che l'uomo trae dalla società, come dalla «sostanza» di cui è elemento, il valore, il fine, l'agire.

No: l'autonomia originaria della persona non è intaccata dalla società alla quale la persona partecipa.

Una cosa va, però, riconosciuta: la sociologia «collettivista» è una reazione – esagerata – alla sociologia «liberale» quella che ha per pietra angolare il princi-

pio della non socialità naturale degli uomini: è la tesi contrattualista di Hobbes (come è preciso e duro il latino del *de cive!*) e, sia pure rasserenata, di Locke, di Rousseau e di Kant. Tesi carica di così gravi conseguenze! È la prima grave rottura portata nella compatta concezione sociale cattolica che aveva tra l'altro il suo fondamento soprannaturale nella concezione organica del Corpo mistico. La rottura sul piano religioso provocata dal vasto moto di disincaglio della riforma non poteva restare privo di effetti nella concezione del mondo sociale umano.

Non si tocca invano l'edificio soprannaturale della rivelazione: le ripercussioni, per l'edificio sociale umano, sono ineluttabili!

Dunque l'uomo sarebbe non sociale; si associa per «utilità»; il contratto è l'atto genetico della società; ma nonostante il contratto ciascuno dei contraenti resta un mondo a sé, qualcosa di radicalmente estraneo alla società costituita. Ciò che si dice dei singoli si ripeta poi per le collettività minori o maggiori: si può forse parlare di una società degli Stati? Niente affatto: gli Stati sono sovrani; i loro rapporti – come quelli dei singoli – non hanno altro fondamento che quello pattizio! L'arbitrio è il solo regolatore di questo patto.

Quante tristi conseguenze da questa dottrina distruttiva! Il mondo politico, giuridico ed economico che sopra di essa si è edificato sta ora scontando gli effetti di questo fondamentale errore compiuto in partenza; dalla concezione «atomista» si passa ora alla concezione la più radicalmente collettivista!

12. Quale è la struttura del corpo sociale? Risposta precisa della metafisica cristiana: una struttura ordinatamente unitaria ed universale. C'è analogia con la struttura del mondo: ordinatamente unitaria ed universale essa pure: cioè gli esseri che costituiscono il mondo fisico non sono «atomisticamente», disordinatamente collocati in esso: essi, invece, costituiscono fra di loro gruppi crescenti che ordinatamente si integrano sino a pervenire alla integrazione piena nella universale famiglia di esseri nella quale si inseriscono.

Così per il corpo sociale: esso è universale perché abbraccia unitariamente tutti gli uomini; ma li abbraccia ordinatamente, accogliendo, cioè, in sé, come sue crescenti membrature, gli «ordini» sociali crescenti che essi formano.

Famiglia, ordini sociali più ampi, città, Stato, società degli Stati: il principio regolatore della espansione del corpo sociale è quello della sua ordinata cattolicità: la società non è questo o quel membro sociale: è tutta la membratura di popoli e di nazioni organicamente costituita ad unità.

Anche qui, quale tragica avventura capita alla società quando essa, operando, viola questo principio della sua estrinseca cattolicità!

Una delle conseguenze più gravi del moto di disincaglio dall'etica politica cattolica operato dalla Riforma fu appunto la rottura di questo principio di universalità e della concreta attuazione di esso nella *respublica christianorum*: germogliarono da questa rottura l'anarchia dei nazionalismi ed il principio della lotta fra gli Stati, considerati come enti assolutamente sovrani che

si escludono l'un l'altro e che sono destinati ad essere soppressi dalla forza del più forte. Hegel ha, in proposito, pagine davvero terrificanti. Nulla di nuovo, del resto: non si tratta che di prolungamento della formula e della concezione di Hobbes: *homo homini lupus*. Questo principio della lotta – disconoscimento della universalità intrinseca della società umana! – ha costituito la stella orientatrice della teoria e della prassi politica contemporanea: lotta effettiva (di nazioni, di classi, di razze, e così via) o potenziale, mediante un equilibrio meccanico di forze (situazione permanente di armistizio)! Il disincaglio dalla etica cattolica – solidamente poggiante sul corpo mistico – e la rottura della universalità della *respublica christiana* non poteva produrre altri effetti! Errate, quindi, in radice tutte le concezioni di «destra», da Hobbes a Locke a Rousseau a Kant ad Hegel medesimo; più umane e comprensive, sotto questo lato, le concezioni id «sinistra» dove è presente un motivo di universalità; sebbene questo principio di universalità sia internamente rotto dalla penetrazione in esso, attraverso la «dialettica» della lotta di classe, dell'errato principio egheliano della tesi e della antitesi destinato a provocare tanto danno anche nella dottrina e nella prassi sociale.

13. Quale è il fine del corpo sociale? La risposta a questo fondamentale problema dipende da quello che si dà al problema anteriore concernente il fine ultimo dell'uomo: perché se il fine ultimo dell'uomo sovrasta quello della società, allora la conseguenza è ovvia: il fine della società sarà, in ultima analisi, quello stesso della persona. La società, cioè, avrà per scopo, in tutti i suoi ordini, di creare quelle condizioni esterne (bene comune) adeguate alla conservazione, allo sviluppo ed al perfezionamento della persona.

Se, invece, la società ha fini propri, che sovrastano il fine ultimo dell'uomo, allora sarà l'uomo che deve totalmente ordinarsi ai fini del corpo sociale.

Supponete che questi fini della società siano la nazione, la razza, l'impero, la ricchezza, la classe e così via; la conseguenza sarà questa; tutti i membri del corpo sociale saranno «totalitariamente» convogliati verso questi fini senza riguardo alcuno alle esigenze essenziali della loro libertà e della loro adesione ad una legge morale che li trascende.

La tragica esperienza nella quale siamo ancora impegnati, sta a documentare coi fatti cosa significhi questo essere «totalitariamente» convogliati in vista dei fini «superiori» del corpo sociale!

Se, invece, come è in realtà, il fine ultimo della persona trascende quello della società allora la conseguenza è ovvia: la società deve organizzarsi in tal modo da aiutare la persona a raggiungere i suoi fini.

Ora, quali sono i fini della persona? Qui va richiamato quanto si è detto avanti: c'è una gerarchia di fini dell'uomo: fini economici, fini «affettivi», fini politici, fini culturali, fini religiosi esterni, fini religiosi interiori. Per pervenire ad essi l'uomo singolo non basta, egli ha bisogno della integrazione che gli vie-

ne dagli altri: ecco allora l'organizzazione sociale destinata a produrre tutta la gerarchia dei beni economici, beni familiari, beni politici, beni culturali, beni religiosi esterni. Il bene religioso interno non può essere «prodotto» dalla società perché viene soltanto da Dio ed è, anzi, in ultima analisi, Dio medesimo.

La società ha quindi per scopo la produzione dell'integrale e gerarchico bene comune necessario alla conservazione e perfezione della persona e l'attribuzione proporzionale di esso a tutti i membri del corpo sociale.

La società appare, quindi, come una grande comunità umana nella quale tutti producono questo integrale e gerarchico bene comune destinato ad essere proporzionatamente distribuito a ciascuno.

Produzione per opera di tutti; comunità del prodotto; distribuzione proporzionata a tutti: ecco tre pilastri dell'edificio della comunità umana.

Ora possiamo precisare così la finalità del corpo sociale: «La società ha per fine la produzione per opera di tutti dell'integrale gerarchico bene comune – necessario alla conservazione, allo sviluppo ed alla perfezione della persona umana – e l'attribuzione proporzionata di esso a ciascuno».

Quindi la rettificazione – la profonda rettificazione di «destra» e quelli di «sinistra». A destra: quale è il fine della società? Basta leggere Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel: proteggere l'individuo e la sua sfera di proprietà, di famiglia, di città, di nazione, di razza, dalla minaccia che per lui costituisce l'altro individuo, l'altrui patria: la società ha per scopo di proteggere contro la società: in fondo è questa la formula definitiva del contratto sociale! Una difesa dell'uomo dall'uomo: è il *pendant* della formula fondamentale: *homo homini lupus*. Qui il concetto base di comunità, di bene comune, di produzione del bene comune per opera di tutti, è radicalmente obliato: e si capisce: perché la comunità, in questa concezione, è innaturale, non è un fine intrinseco dell'uomo!

Provatevi ad edificare su queste basi un edificio politico: le conseguenze saranno terrificanti.

A sinistra: qui, il principio della comunità, del bene comune, della distribuzione proporzionata di esso a tutti è indubbiamente il principio basilare della costruzione.

Ma si tratta, purtroppo, di un principio la cui purezza è fortemente intorbidata dalla concezione materialista nella quale esso si innesta. Da questo intorbidamento derivano conseguenze molto gravi.

Anzitutto: lesione della intrinseca originalità ed iniziativa che si manifestano in tutta la verticale dell'azione umana: economica, familiare, politica, culturale, religiosa. Orbene: quando si accentua indebitamente il principio della comunità si perviene sino ad intaccare intrinsecamente il principio fondamentale del valore originale della persona.

Non per nulla in queste concezioni di sinistra (Hegel – che è di destra e di sinistra insieme! – Marx, Comte, ecc.) la persona è un epifenomeno della società dalla quale, soltanto, trae il suo amore ed il suo fine. Da qui tutta la com-

plessa regolamentazione sociale che tende a «pianificare» integralmente l'azione dell'uomo: pianificazione che oltre all'economico investe – e con la stessa intensità – anche il familiare, il politico, il culturale, il religioso esterno e (se fosse possibile!) anche il religioso interno.

Da qui quel senso di insopportabile oppressione dell'uomo che accompagna la dottrina e l'esperienza della politica «collettivista». Altra ineluttabile conseguenza del fatto che il principio di comunità è innestato in una concezione materialista del mondo è questa: la società non mira alla produzione dell'integrale e gerarchizzato bene comune: non mira che alla produzione del bene comune economico al quale ordina (rovesciando il principio di gerarchia) il rimanente bene comune.

Da qui le incidenze molto significative sulla struttura della famiglia, su quella dello Stato, su quella della cultura e, soprattutto, ma logicamente, su quella della religione.

La conclusione su questo punto così centrale – tutto è legato, però – della dottrina sociologica è questo: vi sono errori a destra (si è edificato prescindendo dal principio della comunità e del bene comune integrale e gerarchico) e vi sono errori a sinistra (si è edificato e si cerca di edificare soltanto sul principio materialisticamente inteso della comunità e del bene comune non integrale, ma soltanto economico e gerarchizzato in vista dell'economico). La costruzione sociale nuova, per essere solida, deve ritornare a quel principio purificato di comunità che riconosce il valore originale della iniziativa personale, e che offre alla totalità dei membri un bene comune integrale e gerarchizzato: in guisa, cioè, che l'economico si ordini al familiare, al politico, al culturale e tutti insieme questi beni si ordinino ulteriormente al bene religioso e predispongano la persona al compimento dell'atto supremo che la perfeziona: l'atto interiore di contemplazione e di amore di Dio.

14. Quale è l'azione che deve svolgere il corpo sociale per raggiungere i suoi fini? E quale la norma regolatrice di tale azione? La risposta è evidente: il corpo sociale deve operare secondo l'intera verticale dell'azione: deve compiere cioè azioni economiche, familiari, politiche, giuridiche, religiose (esterne). Con tali operazioni, debitamente compiute, si produce il bene comune e si provvede alla distribuzione proporzionale di esso a tutti.

La norma regolatrice di tali azioni è questa: fare che l'azione di tutti i membri del corpo sociale convergano nello scopo comune della produzione del comune bene.

Quindi tutta la regolamentazione positiva si ispirerà a questa norma fondamentale naturale. Questo principio è di grande attualità: significa che una sana sociologia non può accettare, specie nel campo economico, il principio della meccanica confluenza delle azioni economiche individuali caro al liberalismo economico.

Il mondo economico è un mondo che va regolato mediante l'applicazione ad esso dei principii di comunità sopra indicati.

E ciò proprio in vista del valore finale dell'uomo e, quindi, della effettiva libertà di tutti: perché non vi è dubbio che la disapplicazione di questo principio – come è avvenuto nel mondo liberale – ha avuto gravi ripercussioni sulla costruzione del mondo politico e sulla stessa vita religiosa, morale, culturale e familiare di tutti: la ricchezza eccessiva e l'eccessiva povertà – conseguenza ineluttabile di tale disapplicazione – incide sfavorevolmente sulla vita spirituale dei ricchi e dei poveri.

Questa ripercussione è vera, anche se va respinta la concezione di Marx che fa dei valori spirituali degli epifenomeni dei valori economici.

Quindi la rettificazione – la profonda rettificazione – del mondo contemporaneo in tutti i suoi settori esige questa rettificazione dell'ordine economico: quando l'ordine economico costituirà una mensa imbandita proporzionalmente (da tutti e per tutti – dacci oggi il nostro pane quotidiano! – allora questa fraternità economica sarà larga di frutti per l'ulteriore e più elevata fraternità politica, giuridica, culturale e religiosa.

15. La risposta all'ultima domanda è ormai, chiara: la società ha valore strumentale o finale?

Strumentale, indubbiamente: è un mezzo necessario a servizio dei fini dell'uomo; la persona umana ne ha bisogno per attuare progressivamente i suoi fini temporali e per predisporre a pervenire a quelli eterni. La divergenza fra la concezione cattolica e quella sociologica «collettivista» è qui – nonostante che appaia sottile – molto profonda. Ambedue partono dal principio della socialità, dell'uomo: ma nell'una la socialità giunge sino ad esaurire in sé tutti i fini dell'uomo: l'uomo è un mezzo, la società è un fine. Nella seconda la posizione è rovesciata: è la società il mezzo, ed è la persona il fine: è questa l'intrinseca novità del cristianesimo: si può dire che la rivoluzione sociale trova in questo rovesciamento la sua espressione più significativa.

Si intacca forse con ciò la validità e l'efficacia del vincolo sociale? No, fino a quando si è nell'ambito della dottrina e della prassi del cristianesimo: la deviazione individualista che considera l'uomo come essere antisociale non è certamente frutto del cattolicesimo! Ma la socialità dell'uomo non significa esaurimento di esso nella società o nelle sue strutture economiche e politiche: di là dall'economia, dalla cultura e così via c'è il mondo interiore della libertà, della contemplazione e dell'amore; c'è il mondo di Dio al quale l'uomo, per effetto della grazia, si eleva!

16. Sarebbe molto interessante scrutare la storia del cristianesimo e della sua influenza nella società civile – tutta l'opera vasta del mondo medioevale! – alla luce di questo rapporto società-persona.

Per ora fermiamoci: ci basta potere rispondere ora al quesito posto all'inizio di questa indagine: la legge regolatrice del rapporto esistente tra società e persona si può definire così: la società è strumentale rispetto alla persona; la persona è subordinata alla società solo nei limiti in cui la società è ordinata al bene totale della persona.

PREMESSE DELLA POLITICA*

PREFAZIONE

I.

Questo libro è il frutto di un breve corso di lezioni tenuto nell'ateneo lateranense di Roma, nella primavera del fortunoso e doloroso 1944.

L'I.C.A.S. (Istituto Cattolico di Attività Sociali) ebbe in quel tempo l'idea davvero felice di promuovere dei corsi di orientamento sociale: l'iniziativa ebbe successo perché richiamò al Laterano – dove i corsi si tenevano – una vera folla di giovani, in gran parte laureati, desiderosi di ascoltare qualche voce libera ed orientatrice intorno ai massimi e così attuali problemi della vita sociale.

Il tema che io accettai di svolgere – e che è sviluppato, sia pure sommariamente, in questo libro – concerneva il punto di vista «metafisico» della politica e della crisi.

Si trattava di un tema che attirava già da vario tempo la mia meditazione e la mia ricerca.

La tragica esperienza dello stato totalitario e quella correlativa della crisi politica, culturale e militare, di cui eravamo insieme spettatori ed attori, avevano spinto anche me a riflettere intorno ad alcuni «problemi di radice».

Dove trovare il perché ultimo di questa crisi? Forse sul terreno della sola tecnica politica ed economica? O non c'erano, invece, ragioni più sottili, cause più radicali, spostamenti più profondi da cui precedevano, come da radice, quei movimenti scomposti di dissociazione e di rottura?

* *Premesse della politica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1945, pp. V-XVI, 1-186.

La tesi del materialismo storico era troppo semplice ed unilaterale per poter costituire essa sola il canone di interpretazione dei grandi fatti storici che si svolgevano e si svolgono dinnanzi a noi.

Certo, non si poteva e non si può disconoscere l'importanza così marcata del fattore economico nello svolgimento della crisi: le strutture fondamentali della società borghese sono, in certo modo, strutture economiche; il proletariato – che da quelle strutture è sorto – può essere in certo modo definito come categoria economica; nuove strutture economiche danno fondamento ed ispirazione allo stato ed alla civilizzazione marxista: ce n'è abbastanza per potere affermare che l'elemento economico incide profondamente nella genesi e nello svolgimento di questa crisi.

E tuttavia la ricerca non è ancora sufficientemente approfondita: restano domande ancora più radicali: i motivi primi della crisi non sono ancora svelati.

È lecito, difatti, domandarsi: – ed il capitalismo con le sue strutture economiche e la sua ispirazione economica da che cosa deriva? E come mai le strutture economiche e l'ispirazione economica del marxismo sono così strettamente collegate ad una «metafisica», sia pure materialista?

Quando la ricerca è condotta sino ai suoi nuclei elementari, la radice metafisica si manifesta ineluttabilmente davanti allo sguardo dello studioso: *in principio erat verbum*.

Al punto di partenza c'è un'idea, vera o errata che sia: la base prima della civiltà è una base ideale.

Proprio il rovescio della tesi del materialismo storico. Ci si vuole rendere conto della genesi della società borghese? Bisogna ricercare le cause metafisiche che l'hanno generata: bisogna, cioè, conoscere le ragioni ideali che hanno dato base alla scienza ed alla prassi economica e politica individualista, fiorita tra la fine del 700 ed i primi decenni dell'800.

Ci si vuol render conto della genesi del marxismo? Bisogna ricercare le cause metafisiche che l'hanno generato: bisogna, cioè, conoscere le ragioni ideali che hanno dato base a quella interpretazione collettivista e materialista del mondo, dell'uomo e della storia quale è elaborata, con tanto rigore di logica, da Marx e da Engels. Marx non si spiega senza Hegel e Feuerbach.

La conclusione è questa: le radici ultime di questa crisi sono radici di pensiero: la crisi, prima di essere crisi politica ed economica, è crisi di idee.

II.

Così è trovato il punto di vista dal quale saranno considerati i problemi sociali: sarà quello della *Weltanschauung* che li domina: essi trarranno risalto dallo sfondo metafisico sul quale sono disegnati.

Cosa è precisamente questa *Weltanschauung*? In che cosa, consiste questo sfondo metafisico?

È una interpretazione di tutta la realtà: cioè una risposta data ai quattro basilari problemi dell'uomo: problemi che costituiscono i quattro angoli del grande quadrilatero della realtà totale nella quale l'uomo è incluso: chi è Dio? Cosa è l'universo? Chi è l'uomo? Cosa è la società e la storia?

Così il «capitalismo» come il marxismo sono anzitutto una risposta data a questi fondamentali problemi: la loro tecnica politica ed economica è una funzione di essi.

E qui appare, con la sua struttura severa ed ampia, l'edificio davvero michelangiolesco della teologia Cattolica; si può davvero impostare una *Weltanschauung* nuova che non abbia alcun rapporto con quella così esattamente disegnata del cattolicesimo? Come è avvenuto questo passaggio dal cattolicesimo al capitalismo e dal, capitalismo al marxismo? Quali sono gli effetti provocati sulla superficie politica ed economica da questi spostamenti intimi operatisi nel tessuto ideale della *Weltanschauung*?

Questa crisi, una crisi essenzialmente metafisica: ecco la conclusione.

Per comprenderne lo svolgimento e la portata, bisogna fissare lo sguardo su questi «sotterranei» slittamenti di pensiero che hanno gradualmente ma radicalmente mutato, con l'abbandono della concezione cristiana dell'uomo, la base ideale della civiltà.

III.

Gli strumenti essenziali della ricostruzione? La risposta è evidente: bisogna anzitutto restaurare questo tessuto ideale cristiano sul quale soltanto può essere riedificato un sistema vitale di civiltà.

E cosa importa questa restaurazione? Ecco; bisogna, anzitutto riprendere coscienza della struttura intrinsecamente contemplativa, spirituale, orante dell'uomo: questa verità basilare del cristianesimo – che la natura è ordinata alla grazia ed alla gloria; che il tempo è ordinato all'eternità; che la terra è ordinata al Cielo; che la città terrena è ordinata alla città celeste – deve tornare ad essere il polo orientatore della vita e della civiltà.

Aspetto pellegrinante della città terrena, dice Maritain.

La crisi ha proprio qui il suo epicentro: l'abbandono di questa orientazione «contemplativa» costituisce, dalla riforma in poi, il fatto fondamentale che caratterizza sempre più marcatamente il tempo moderno.

C'è una continuità impressionante, sotto questo aspetto (e non solo sotto questo aspetto), dalla concezione borghese a quella marxista: l'uomo ha posto l'obiettivo finale della sua esistenza nelle cose del tempo: l'azione umana non si è più coronata – come pure dovrebbe, in conformità alla sua intima legge – nell'atto interiore di contemplazione che la sottrae al tempo e la ferisce nell'eterno. Da qui uno spostamento davvero radicale nella scala dei valori e nel sistema integrale della vita individuale e civile: il cristianesimo viene proprio in-

taccato nelle sue basi: perché ogni orientazione cristiana è impossibile dove sia spezzata questa originale orientazione trascendente dell'esistenza umana.

Non basta, perché una civiltà cristiana vi sia e perché vi sia una vita cristiana, che le virtù sociali siano sviluppate: le virtù morali non sono ciò che vi è di essenziale nella concezione cristiana della vita: ciò che vi è di essenziale è costituito dalle virtù teologali e, quindi, dagli atti interiori di unione con Dio ai quali, come suo fine supremo, la grazia conduce.

Svalutazione della morale? Tutt'altro; potenziamento, anzi: perché le virtù morali sono il sentiero obbligato attraversando il quale si opera il passaggio dall'esterno alla intimità dell'anima, per poi passare da questa a Dio.

Si dirà: ma c'è proprio un rapporto fra questo problema ideale di orientazione «contemplativa» ed i gravi e concreti problemi di tecnica economica e politica che così fortemente caratterizzano il nostro tempo?

Sì, questo rapporto esiste, anche se sotterraneo ed invisibile.

Supponiamo un mutamento in certo modo radicale nelle attuali strutture economiche e politiche; supponiamo che il «quarto stato» conquistando legalmente il potere elabori, con una saggia gradualità, un vasto piano di riforma sociale. La crisi è superata? Niente affatto se questa riforma non trae ispirazione dall'aspetto «pellegrinante» dell'uomo e della città dell'uomo. Deve trattarsi, per essere davvero efficace, di una riforma che investa tutti i gradini della scala di valori: da quelli elementari dell'economia a quelli culminanti della preghiera! Una riforma che abbia come sua colonna vertebrale quella gerarchia dei valori dà ordine a tutte le cose dell'uomo.

Torniamo alla stessa conclusione: la politica, l'economia, il diritto, in genere tutti gli organismi sociali e civili si svolgono sempre, in ultima analisi, in funzione di una concezione determinata dell'uomo; e di concezione dell'uomo che risponda all'intima costituzione dell'uomo non ve ne è, per la verità, che una sola: quella disegnata dall'Evangelo.

IV.

L'idea fondamentale di questo libro è dunque questa: ogni dottrina politica ed ogni costruzione politica – si intende qui per politica la scienza e la prassi architettonica dello Stato – hanno la loro base in una determinata metafisica (*Weltanschauung*).

La prova sperimentale di questa tesi si ha in occasione degli aggiornamenti o dei rinnovamenti della «carta» costituzionale di uno Stato. La nuova carta costituzionale sarà conforme ai principî di «architettonica» politica che possiedono gli «architetti» politici chiamati ad elaborarla: e questi principî di architettura politica gli architetti li ricavano – come si ricavano i corollari dai teoremi – dalla metafisica che consapevolmente o, come purtroppo avviene spesso, inconsapevolmente li ispira.

Si tratta di elaborare la costituzione della Francia rivoluzionaria nel 1789? Cosa faranno gli «architetti» membri della costituente? La risposta è evidente (leggere, in proposito, le magistrali pagine del Taine): consulteranno il *Contratto sociale di Rousseau* e la filosofia individualista che lo ispira: e da questo contratto e da questa filosofia – cioè da una concezione dell'uomo in così forte contrasto con quella cristiana – deriveranno i corollari politici che dovranno presiedere alla costruzione del nuovo Stato.

Cosa ne verrà fuori? Una struttura degli ordinamenti statuali – giuridici, politici, economici, familiari, culturali ecc. – in così stridente contrasto con la vera natura dell'uomo.

L'uomo di Rousseau; sul quale la nuova costituzione è stata misurata, è profondamente diverso da quello vero!

Distruzioni inconsulte e costruzioni mal fatte: ecco, pur con gli innegabili apporti di nuovi valori politici, il bilancio di quella costituzione.

Le stesse cose si ripetano per l'elaborazione della carta costituzionale marxista.

Se questi architetti politici fossero cristiani? Se fosse demandato ad essi, divenuti maggioranza, il compito di elaborare una carta costituzionale nuova? Hanno essi una dottrina ed una prassi politica intrinsecamente legata alla loro metafisica? Sì, indubbiamente: essi hanno una dottrina ed una prassi politica che li differenzia nettamente tanto dalla architettura politica di Rousseau quanto da quella di Marx: e si tratta di una architettura politica che pur essendo adeguata ai grandi problemi politici del nostro tempo affonda, in qualche modo, le sue radici più profonde nella grande tradizione cattolica del medioevo.

La struttura organicamente e non atomisticamente democratica dei più progrediti comuni medioevali – una organica democrazia economica, come lo stesso Marx constata, sulla quale si edifica una altrettanto organica democrazia politica – è un modello, prezioso al quale, analogicamente, possono ancora riferirsi i costruttori politici del nostro tempo.

E si capisce: il medioevo costruì i suoi ordinamenti economici e politici con lo stesso criterio e la stessa ispirazione con la quale costruì le sue cattedrali. Ebbe, cioè, consapevolezza della organicità della società umana: la grande verità del corpo mistico illuminò tutto l'ordine sociale.

Gli uomini non sono atomi, separati fra di loro dall'abisso della loro individualità e del loro egoismo: sono membri di collettività umane fra loro organicamente collegate. Sono membri della famiglia, della parrocchia, del comune, della nazione, del laboratorio, del sindacato (corporazione) e così via: la realtà sociale è organica, come organica è la Chiesa dalla quale questa realtà sociale nuova è stata generata.

Le leggi – lo Stato! – non fanno che tutelare e promuovere questa struttura organica della vita sociale: da qui quella vera democrazia che importa per tutti stabilità e sicurezza economica, stabilità e sicurezza politica.

Cosa fece la metafisica di Rousseau prima e la costituente dell'89 dopo? Distrussero questa struttura organica del corpo sociale, atomizzarono gli elementi di questo corpo, e creano i disastri economici e crearono i disastri economici e politici del proletariato.

Perché? Tale metafisica, tale politica.

Ricorreremo, per riparare, alla metafisica di Marx ed alla politica di Marx?

La risposta è evidente: no, perché la metafisica e la politica di Marx non sono conformi alla concezione cristiana dell'uomo: Marx intuisce i termini del gigantesco problema del proletariato generato dalle strutture economiche e politiche della borghesia: – bisogna ridare organicità, autonomie, funzione politica, alla classe proletaria: ma è deviato, nella soluzione, dalla metafisica errata che lo ispira.

Perché questo problema che investe tutta la tessitura dell'ordine sociale sia rettamente impostato ed organicamente risolto è necessario ricorrere alla metafisica ed alla corrispondente architettura politica cristiana.

Le linee di questa architettura non ci sono sconosciute: basta rimeditare – oltre le grandi encicliche di Leone XIII, Pio XI, e Pio XII – le pagine così vive e così ben disegnate dei nostri pensatori migliori.

Ketteler, Vogelsang, De Mun, De la Tour du Pin, Toniolo e fra i viventi, per non citarne che due soli, Maritain e Sturzo.

Costruire la città cristiana: è questo l'impegno che ci chiama tutti al lavoro: un lavoro che richiede anzitutto molta preghiera, che domanda poscia meditazione prolungata e che si matura infine in una misurata e saggia edificazione.

V.

Ed ora una parola affettuosa di congedo.

Da chi? Da che cosa? Da tutta una serie di ricordi cari e di cose, pure alle quali, in certo modo; e legata la stesura di questo piccolo libro.

La meditazione che qui è contenuta è, infatti, fiorita – come dono consolatore di Dio – nel periodo certamente più complesso della mia esistenza: quello che parte dall'8 settembre 1943 – quello stesso giorno moriva in Sicilia, senza che noi figli ne avessimo notizia, la mamma cara – e che si chiude nel giugno e nell'Agosto 1944 con la liberazione di Roma e quella di Firenze.

Quanti eventi e quali profonde maturazioni interiori in questa piccola, eppure così grande, parentesi di tempo!

Non potrò mai dimenticare le tappe provvidenziali del mio itinerario: prima l'«arca» di Villa Mazzei a Fonterutoli presso Siena: tre mesi di preghiera viva di comunione fraterna, di pace, nonostante tutto, profonda ed inalterata. Durante quei tre mesi la meditazione della Summa di S. Tommaso mi svelò l'immensa bellezza di quell'atto interiore di contemplazione nel quale si consuma la perfezione dell'uomo.

Dopo la sosta di pace a Fonterutoli, l'asprezza del primo Soggiorno romano conclusosi con la morte dell'amico Pollicina – uscivamo quasi insieme dalla Chiesa di S. Benedetto quando cadde la bomba micidiale! – del quale era stato ospite fraterno. E poi le altre tappe: casa Rampolla, casa Montini, S. Uffizio, casa Panicci; altrettante soste spirituali, altrettante esperienze di amicizia fraterna, altrettanti documenti dell'aiuto materno di Maria e della delicata Provvidenza del Padre Celeste che pensa anche ai gigli del campo ed agli uccelli dell'aria.

Congedo da quei ricordi? Sì, in un certo senso; perché già da tempo la dolce Madre del Cielo ne ha assunto, per dir così, la custodia: è un patrimonio così prezioso nel quale si mescolano esultanze di gioia e gemiti di sofferenza! E questo patrimonio di amore e di dolore mi sarà dalla Vergine presentato intatto – dolce pegno di speranza! – quando il Signore mi chiamerà a sé nel «sabatino senza vesperi»; in quel giorno unico e benedetto che non conosce tramonti! Natività di Maria, 1945.

I. TRAMA DEGLI ARGOMENTI

La trama di questi brevi argomenti può essere così disegnata: *a)* delimitiamo, anzitutto, a larghe linee, l'ambito della nostra meditazione: vedremo, cioè, rapidamente in che cosa consistono i problemi sociali verso i quali dovrà volgere la nostra ricerca; *b)* mostreremo quindi la necessità che noi abbiamo, per lo sviluppo stesso della nostra personalità umana e cristiana, di affrontare teoricamente e praticamente tali problemi; *c)* preciseremo infine il punto di vista – l'angolo visuale, come si dice – dal quale ci collocheremo per studiare questi problemi (che è il punto di vista della *Weltanschauung* che ne condiziona l'impostazione e la soluzione). La nostra ricerca, allora, esigerà, per essere organica, che vengano trattate le seguenti questioni: 1) È veramente attuale ed importante che si faccia una trattazione dei problemi sociali impostati su questo angolo visuale della *Weltanschauung*? 2) Quali sono gli elementi costitutivi e gerarchicamente solidali che sono necessariamente presenti in ogni *Weltanschauung*? 3) Quali sono le *Weltanschauung* che stanno a fondamento delle dottrine politiche e delle correnti politiche del nostro tempo [qualche nome: Hegel, Marx, Rousseau]?

Ecco la visione sommaria della trama della nostra ricerca: si tratterà, come è evidente, di una trattazione a larghe linee: essa avrà uno scopo di orientazione: vorrà, cioè, rispondere (come potrà!) ad alcune domande che affaticano la mente ed il cuore di quanti si affacciano con sincerità di animo ai vasti drammi politici del nostro tempo. Quale è l'intrinseco «valore» delle dottrine politiche

(e della pratica correlativa) che si disputano oggi il campo della storia umana? Perché esse devono o non devono – totalmente o parzialmente – essere accettate? In virtù di quali principî, razionali noi dobbiamo accoglierle o non accoglierle?

Il cristianesimo – poiché, infine, esso è, sé non altro, un dato storico ancora vitale [e quanto!] – ha ancora qualcosa di fondamentale da dire per la orientazione dottrinale e pratica del mondo politico?

Ecco i problemi di orientazione ai quali vorrà rispondere, richiamandosi ai principî costitutivi della natura umana ed alle fondamentali esigenze storiche contemporanee nelle quali essi sono implicati, questo breve corso.

II. I PROBLEMI SOCIALI E POLITICI: LORO AMBITO

Quali sono i problemi sociali e politici alla soluzione dei quali riferiremo la nostra ricerca? Quelli che concernono la costruzione dello stato: noi vorremmo infatti rispondere a questa domanda: come fare per costruire solidamente, secondo principî intrinsecamente validi, lo stato e la comunità degli stati?

Ora ciò equivale domandare come debbano essere costruiti gli ordinamenti fondamentali di cui uno stato necessariamente consta: l'ordinamento economico, quello politico, quello giuridico, quello familiare, quello culturale, ed in certo senso anche quello religioso: lo stato, infatti, non può non tener conto di tutti, questi ordinamenti che esistono necessariamente nel suo ambito. Si tratta, infatti, di ordinamenti che corrispondono ad azioni necessariamente poste in essere dall'uomo: l'azione economica, quella politica, quella giuridica, quella familiare, culturale e religiosa.

Orbene: questi problemi di costruzione sociale possono essere considerati o da un punto di vista tecnico o da un punto di vista più alto, che condiziona il punto di vista tecnico. Per risolvere, per es., i problemi di un ordinamento economico o giuridico dobbiamo certamente invocare la competenza dei tecnici dell'economia e del diritto; ciò si dica anche dello stesso ordinamento culturale, familiare e finanche morale e religioso. C'è una tecnica senza la quale nessuna costruzione concreta è possibile: i problemi della produzione, del consumo, della circolazione; i problemi della finanza interna ed internazionale; i problemi del diritto privato e pubblico; interno ed internazionale; i problemi della demografia; i problemi delle materie prime o della tecnica diplomatica; evidentemente per la soluzione di tutti questi problemi si esigono delle competenze sempre più affinate: la tecnica – che ha assunto proporzioni gigantesche nel nostro tempo e che investe non solo il campo dell'economia (quello della macchina) ma l'intero campo della attività umana – ha come scopo di crea-

re l'anatomia, con tutte le sue più delicate articolazioni e membrature, del corpo sociale. I problemi sociali concernenti la costruzione di uno stato si presentano quindi, a primo aspetto, come problemi essenzialmente tecnici: problemi di tecnica economica, giuridica, etc. E tuttavia, appena si approfondisce la meditazione, ci si accorge che queste soluzioni tecniche non esauriscono ancora tutto l'ambito dei problemi sociali: ci accorgiamo che anteriori ai problemi tecnici ve ne sono altri di valore più alto che condizionano quelli tecnici: sono i problemi che concernono la finalità a servizio della quale la tecnica deve essere posta. Anteriori ai problemi della tecnica economica della produzione o della distribuzione o del consumo; anteriori ai problemi della moneta e della circolazione monetaria; anteriori ai problemi della tecnica giuridica o politica, esistono dei problemi metaeconomici, metagiuridici, metapolitici: sono i problemi di «orientazione» degli ordinamenti sociali e politici.

Bisogna costruire l'ordinamento tecnico dell'economia in questo modo od in quest'altro (a struttura, ad esempio, comunista o liberale); bisogna costruire l'ordinamento tecnico del diritto in questo, modo od in quest'altro (che graviti, ad es., attorno ai diritti dell'uomo od a quelli della società; che ammetta o respinga il criterio della divisione dei poteri etc.); bisogna costruire l'ordinamento familiare in un modo od in un altro (per consolidare o per allentare la «comunione» familiare) e così via: perché queste possibilità di scelta? Quale sarà la regola – la norma base orientatrice – in virtù della quale la scelta sarà fatta?

Come si vede, la soluzione di questo problema concernente la ricerca della norma base orientatrice degli ordinamenti costitutivi di uno Stato condiziona l'impostazione medesima dei problemi tecnici: perché quando sarò in possesso delle norme basi che finalizzano l'economia, il diritto, la politica, la morale, etc. io imposterò in conformità ad esse i problemi tecnici correlativi; chiamerò i «competenti» tecnici e dirò di farmi delle costruzioni che siano conformi alle finalità ultime che intendo perseguire.

I problemi politici e sociali, quindi, si presentano collocati su due piani gerarchicamente disposti: uno tecnico ed uno metatecnico; uno politico (nel senso ampio della parola: cioè anche economico, giuridico etc.) uno metapolitico; uno, quindi, fisico ed uno metafisico. C'è una tecnica sociale e c'è, anteriore ad essa, una metafisica sociale: quest'ultima ha come oggetto, appunto, le norme basi che orientano l'impostazione e la soluzione tecnica dei problemi sociali. È dalla osservanza od inosservanza di queste norme basi che dipende, in ultima analisi, l'intrinseca solidità di ogni grande costruzione politica e sociale: viene qui in mente la parabola del costruttore stolto e di quello sapiente: lo stolto costruì sulla sabbia e nonostante la «perfezione tecnica» della costruzione questa rovinò appena venne la tempesta; il sapiente costruì sulla pietra e la costruzione sfidò vittoriosamente l'urto della tempesta.

Queste distinzioni fra problemi tecnici e problemi «metafisici» non sono distinzioni astratte, prive di valore concreto: c'è in esse in giuoco l'intera valuta-

zione della gigantesca crisi sociale contemporanea. Ormai ogni persona pensa sa bene che al fondo di questa crisi non c'è un problema di sola tecnica economica o giuridica o politica: non è stato né il problema delle materie prime, o quello del salario giusto, o quello della concentrazione della proprietà privata, o quello della revisione di un trattato o di un confine a provocare questa crisi di proporzioni così smisurate: c'erano delle ragioni più profonde che hanno provocato la debolezza e la caduta dell'edificio sociale. Al fondo di questo dramma c'è una visione errata della natura e delle finalità dell'uomo: la sociologia pende sempre da una determinata antropologia. dalla. Quale mutua la solidità o la debolezza.

E quando tutti si chiedono: – ma cosa bisogna fare per costruire un ordine, sociale «umano»? – essi non si limitano a chiedere delle formule tecniche nuove che sostituiscano le formule tecniche vecchie; vanno più, oltre; invocano, una revisione radicale dell'ordine sociale; una revisione che prima di investire i meccanismi dell'economia e quelli del diritto metta in luce saggiandone l'intrinseca solidità, le norme finali a servizio delle quali questi meccanismi sono necessariamente posti: la crisi odierna prima di essere crisi, tecnica è crisi metafisica.

Questa affermazione vale anche per le concezioni che più sembrerebbero lontane dalla «metafisica»: ad esempio quella di Marx.

Perché la tecnica marxista prima di essere un determinato meccanismo tecnico è una certa concezione, del mondo (e, quindi, una metafisica, anche se si tratta – si permetta l'apparente contraddizione – di metafisica materialista).

III. DOVERI SOCIALI

Prima di procedere oltre, poniamoci questa domanda preliminare al nostro studio: si tratta di legittimarne il valore e l'urgenza. Perché è doveroso ed urgente meditare intorno ai problemi sociali ed apportare ad essi la nostra collaborazione di pensiero e di opere? Forse la questione pare inutile a porsi tanto è evidente la necessità di questo intervento: e tuttavia un richiamo ai principî fondamentali che mostrano il valore di questo intervento ai fini dello sviluppo della nostra personalità umana e cristiana torna anche oggi tanto opportuno: serve a trasformare il nostro intervento da intervento di fatto (empirico) ad intervento consapevole di tutte le ragioni che legano la nostra persona al corpo sociale.

Vi sono due ordini di principî che vanno qui richiamati: 1) principî di ordine naturale, ricavati dalla struttura stessa della natura e della personalità umana; 2) principî di ordine soprannaturale, ricavati dalla intrinseca struttura della vocazione cristiana.

I) Il primo gruppo di principi si incentra intorno alla fondamentale affermazione della naturale socialità dell'uomo: *homo animal politicum* (S. Tommaso). Vale anche in relazione agli uomini quel grande principio che vale per l'universo fisico: *omnia quae sunt ad invicem ordinata sunt*. La meditazione umana più alta è su questo punto unanime: da Platone ad Aristotele a Cicerone, a Seneca, a S. Agostino, a S. Tommaso questo principio della solidarietà organica del corpo sociale ha avuto affermazioni ampie ed inequivocabili. Questa idea di socialità può essere efficacemente espressa con le parole di S. Paolo riferite al Corpo mistico: *multi unum corpus sumus*: anche l'immagine della volta (Seneca) è molto efficace per indicare questa reciproca ordinazione degli uni agli altri. L'apologo di Menenio Agrippa è sempre attuale: siamo membri di un medesimo corpo, necessari gli uni agli altri.

Omnes homines sunt sicut unus homo (S. Tommaso). Si dirà: non sono mancate tesi contrarie: basti pensare, per restare sul terreno del pensiero moderno, alle dottrine di Hobbes, di Locke, di Rousseau, degli illuministi, di Kant. Hobbes contrappone il primo principio della sua filosofia sociale al primo principio della filosofia sociale aristotelico-tomista proprio dichiarando che l'uomo non è per natura sociale: la società è un *posterius*; è una esigenza che nasce dallo stato di lotta in cui gli uomini vengono naturalmente a trovarsi nascendo (*bellum omnium contra omnes*). Niente, quindi, intrinseca tendenza della natura umana verso la società come verso il fatto più caratteristicamente integrativo di essa.

Cosa dire davanti a questa tesi? Ripetere le critiche contro di essa fanno l'esperienza, la dottrina, la rivelazione? Noi superiamo questo «punto morto» al quale vanno imputati, purtroppo, gravissimi mali dell'epoca nostra: e lo superiamo accettando integralmente la tesi umana e cristiana: l'uomo è intrinsecamente sociale; nella società egli trova le integrazioni massime – anche se non la massima, l'ultima – della sua personalità.

I corollari che derivano da questo principio base sono carichi di conseguenze: ne isoliamo due concernenti per un verso lo sviluppo della persona nel corpo sociale e per l'altro lo sviluppo della società per effetto dello sviluppo della persona. Dove trae la persona umana le ragioni della sua espansione? Da dove vengono tratti gli alimenti che muovono ed incrementano la vita fisica, affettiva ed intellettuale dell'uomo? La risposta è evidente: i motivi interni (che sono i fondamentali) di questo sviluppo si alimentano e si incrementano con quelli che offre, sempre vivi e rinnovati, il corpo sociale. Si può fare paragone con un ramo rispetto, al suo tronco: la linfa che dà al ramo vita ad incremento deriva, dal tronco! Così, serbate le proporzioni (siamo sempre nel campo analogie!), si verifica per la vita e la crescita della persona: è il corpo sociale che offre alla persona gli elementi necessari al suo progressivo sviluppo. Possiamo paragonare ancora il corpo sociale ad un sistema nervoso che porta a tutti gli organi del corpo umano l'alimento vitale dell'energia che dall'intero organismo si sprigiona: così per la società umana e per la vasta circolazione culturale, po-

litica ed economica della quale tutti i membri del corpo sociale vengono fatti partecipi Basta considerare in concreto la posizione che ciascuno di noi occupa nel corpo sociale: di quanto siamo ad esso debitori! Da dove viene il mondo culturale che sviluppa le nostre facoltà intellettive? Chi ci introduce nella circolazione universale dei valori politici, giuridici ed economici? Siamo davvero rami che vivono della linfa della vite nella quale sono naturalmente innestati. Siamo tutti, come un unico sistema di vasi comunicanti; come le pietre di un medesimo edificio; come le funzioni di uno stesso organismo.

Questo organismo ha uno scopo comune il quale si risolve, in ultima analisi, nel benessere di ciascuno.

Così si rende chiaro anche l'altro aspetto del problema: la società si sviluppa per effetto dello sviluppo ordinato di ciascuno dei suoi membri; per converso la società si impoverisce quando nello sviluppo dei suoi membri avviene un impoverimento interiore od una crescita disordinata ed antisociale.

È questo il grande principio della solidarietà secondo il quale gli uomini sono partecipi tutti quanti, così delle loro ricchezze come delle loro privazioni.

Ciò significa che il corpo sociale costituisce necessariamente fra i suoi membri una «comunione»: questa «comunione» viene incrementata od impoverita secondo l'apporto o la sottrazione che fanno ad essa i suoi membri. Risulta chiaro da tutto questo che i problemi del corpo sociale sono problemi che toccano ciascuno di noi, che incidono sulla nostra personalità; vi è una carità necessaria diceva Gratry (*Loi de la morale et de l'histoire*); che vi sia un ordinamento familiare, economico, politico, ben costruito – in guisa che ne risulti un massimo di circolazione del bene comune – è cosa che interessa ciascuna persona: perché il massimo di bene comune permetterà a ciascuno un proporzionato massimo accesso a questo bene ed un proporzionato massimo sviluppo della propria persona.

Una osservazione viene qui spontanea: essa concerne il valore della storia nella quale, infine, questa circolazione del bene comune si esaurisce.

Perché la storia umana ci interessa tanto? Perché essa è parte così viva della nostra cultura e della nostra vita? Cosa c'è di vero nella concezione deviata dello storicismo? La risposta va ritrovata appunto in questa solidarietà di ciascuno con tutti: nel vasto «dramma» storico siamo attori tutti: ciascuno ha il suo posto, la sua responsabilità, la sua voce: lo svolgimento della storia – si pensi allo svolgimento della civiltà cristiana dall'alba della Chiesa alle grandi sintesi medioevali ed alle vaste apostasie moderne – ci trova tutti collaboratori; non possiamo dire: – non mi interessa –; perché in quel vasto giuoco di reazioni complesse e di complicati rapporti c'è in giuoco la nostra personalità e la nostra responsabilità di uomini liberi.

Con questo non cadiamo certo nell'eghelianesimo: restiamo, invece; in quella concezione cristiana della storia – quale la concepirono S. Agostino, Vico, Bossuet, Fornari etc. – che concilia mirabilmente l'azione provvidente di Dio e la libertà operativa dell'uomo.

II) Questi principi di ordine naturale, ricavati, cioè, dalla struttura stessa della natura e della personalità umana vengono convalidati da un altro gruppo di principi ricavati dalla intrinseca struttura sociale della vocazione cristiana.

La vocazione cristiana, infatti, consiste intrinsecamente nella partecipazione all'*Ecclesia*: cioè nella inserzione nel corpo mistico di Cristo; si diventa cristiani per il fatto che, attraverso il Battesimo, e, quindi, la grazia che il Battesimo conferisce, si viene misticamente ed anche visibilmente incorporati a Cristo, come il tralcio è incorporato alla vite. Questo è, sotto certi aspetti, il dogma centrale e la realtà centrale del cristianesimo: la santificazione individuale è intrinsecamente legata alla partecipazione alla *Ecclesia*: *extra Ecclesia nulla salus*.

Da ciò deriva anche la centralità del sacramento eucaristico che è, come S. Tommaso dice, il *sacramentum unitatis* perché è il sacramento che unisce i cristiani con Cristo e tra di loro. Per rendersi conto di questa struttura essenzialmente sociale della vocazione cristiana basta leggere il discorso di Gesù nell'ultima cena imperniato tutto sulla similitudine della vite e dei tralci: la vocazione cristiana consiste nell'essere uniti a Cristo come il tralcio è unito alla vite: da qui l'organica unione di ciascuno con tutti.

Questo tema è altresì il tema centrale delle lettere paoline tutte imperniate sulla concezione del corpo mistico di Cristo: *multi unum corpus sumus*. Ed è, infine, il tema, di cui la vita della Chiesa cattolica è la permanente esperienza.

Questa struttura organicamente sociale della vocazione cristiana risalta anche quando ci si pone al limite del cristianesimo: quando si considera, cioè, la Chiesa trionfante dei beati e degli angeli. Il Paradiso ha per dir così, la struttura di una città nella quale permane in tutto il suo valore il vincolo integratore della carità che unisce ciascuno a Dio ed a tutti.

I corollari che derivano da questa fondamentale verità del Corpo mistico sono molto importanti per la nostra tesi. Se siamo membri del Corpo mistico di Cristo come possiamo restare estranei o anche «dormienti»; rispetto ai grandi problemi di quel corpo sociale attraverso il quale il Corpo mistico si dilata? I problemi del corpo sociale sono, anche se indirettamente, problemi del Corpo mistico; si ripercuotono sulla *Ecclesia*; investono necessariamente i due comandamenti attorno ai quali gravita la vita cristiana.

Come si può essere consapevoli della propria vocazione cristiana che associa, in Cristo, ciascuno con tutti, e non sentire i problemi sociali in funzione di questa solidarietà fraterna? Posso io essere veramente Cristiano e non sentire la necessità che sia ad esempio, eliminata la schiavitù? Posso dire di essere cosciente della mia inserzione nel Corpo mistico di Cristo e non sentire poi la necessità di operare perché la cristianità si costruisca secondo un tipo di struttura sociale nella quale la fraternità umana si concreti in istituzioni economiche, giuridiche, politiche e culturali storicamente adeguate?

Le risposte non possono presentare alcun dubbio tanto sono evidenti: non è forse il cristianesimo, per definizione, un lievito destinato a fermentare la «mas-

sa» della natura umana? Come potrebbe, dunque, essere sequestrato da questa massa e restare inoperoso?

E tuttavia non può qui essere taciuta, una obiezione che sta al centro di tutta la dottrina di Lutero e, specialmente, di Calvino, e che si ripresenta oggi, con vivi interessi interiori, nella «teologia della crisi» di K. Barth. Per intendere Bene il valore di questa obiezione bisognerebbe qui prendere in esame la dottrina cattolica e protestante dei rapporti fra natura e grazia. Secondo la dottrina cattolica, la grazia ha una funzione sanante ed elevante della natura umana; da ciò deriva che secondo la dottrina cattolica il peccato originale, pur avendola ferita «in naturalibus», non le ha, tuttavia, tolto la capacità potenziale di una rinascita: se la grazia interviene la natura può essere sanata e sopraelevata.

Questo «intervento» della grazia tocca proprio le radici della natura, perciò la investe in tutte le sue manifestazioni interiori ed esterne; tutta la verticale dell'azione – che va dal più basso gradino del materiale al supremo gradino dello spirituale – risente di questo intervento risanatore e sopraelevante della grazia di Cristo.

Alla domanda – l'ordine sociale rientra, dunque, necessariamente nella «sfera di influenza» della grazia? Le attività politiche, economiche, giuridiche, culturali, familiari, sono, perciò, necessariamente sottoposte a quest'opera rettificatrice ed elevatrice del fermento dell'evangelo? Il fatto stesso, della inserzione della grazia, nelle coscienze non importa, necessariamente, una esigenza costruttiva di una civiltà nuova cristianamente orientata? Il cristianesimo, oltre che essere una realtà di salvezza pei singoli, non è anche la matrice dalla quale si genera necessariamente una civiltà nuova orientata verso determinate strutture; politico-sociali? A tutte queste domande la dottrina cattolica risponde un sì di estrema chiarezza: basti, per l'attività politica, oltre la risposta che offre l'esperienza storica della Chiesa nella sua secolare opera di rigenerazione sociale e civile, la risposta che dà S. Tommaso (nella *Summa* e nei Commentari, alla politica di Aristotele) circa il valore di questa attività ed il premio od il castigo che Dio vi ricollega. L'attività politica è l'attività architettonica destinata a coordinare ed a dirigere l'azione collettiva; essa, sotto certi aspetti, è lo strumento più potente dello svolgimento storico: potrebbe, dunque, proprio questa attività massima dell'uomo essere sottratta all'azione sanante, elevante ed orientatrice della grazia di Cristo?

Ripetiamo: la risposta positiva a questi problemi viene ampiamente documentata dalla vasta opera di rigenerazione sociale e civile compiuta dalla Chiesa per tutto il periodo che va dalla pace di Costantino, alla fondazione dell'impero carolingio, alla gigantesca lotta fra papato ed impero (da Gregorio VII, ad Alessandro III; Innocenzo III, Bonifacio VIII). È nel «genio» dell'autentico cristianesimo questa irresistibile tendenza ad investire la totalità dell'ordine umano – e, quindi, la totalità dell'ordine sociale – per creare tipi di civilizzazione cristianamente ispirati: si tratta della, inserzione nel tempo di quel tanto di eterno che il tempo può e deve sopportare: si tratta, quindi, di indiretto influsso dell'Incarnazione; di quella *magna instauratio in Christo* che è il tema, sotto

certi aspetti centrale, dell'insegnamento paolino. Arte, letteratura, poesia, metafisica, diritto, politica, economia, famiglia, città, etc.: tutto l'ordine dell'attività umana deve «colorirsi» di grazia ed esprimere, quanto può e come può, il mistero della suprema vocazione umana.

Contro questa visione integrale dell'opera trasformatrice dell'evangelo, si erge la visione severa, cupa, che di tale opera redentrice offre l'insegnamento di Lutero e di Calvino.

No, il mondo come tale, con i suoi istituti e le sue strutture politiche, giuridiche, economiche, artistiche e così via non partecipa di quest'azione rinnovatrice della grazia: la natura stessa dell'uomo non è sanata: resta quale è, preda della colpa: la grazia non la investe in radice per sanarla. La salvezza non è il frutto di una cooperazione della grazia e della libertà; le opere dell'uomo sono radicalmente prive di valore, tutte infirmate senza rimedio dalla colpa che inguaribilmente le infetta.

Perché dunque, spostarsi dalla zona degli interessi soltanto interiori? Il regno di Dio è soltanto questo personale ed interiore dono di salvezza che copre, come *un* mantello estrinsecamente, la creatura redenta.

Niente, quindi, preoccupazioni trasformatrici del mondo Umano; niente problemi di inserzione del cristianesimo nelle strutture sociali, civili, culturali, e così via; niente problemi di genesi di una civilizzazione che porti visibilmente i segni della rinascita cristiana; tutto questo è «mondo» per il quale Cristo non ha pregato; «mondo» che è preda di Satana. Da qui un radicale spostamento di interessi nell'anima del cristiano: lasciare che il «mondo» vada come vuole andare, destinato come è alla perdizione ed alla morte e non distrarsi da quell'unico atteggiamento interiore di silenziosa ed adorante angoscia (Barth) che atende e teme i decreti, supremi della predestinazione.

Una concezione, come si vede, che è – in certo modo – proprio diametralmente opposta a quella cattolica. Anche il cattolicesimo richiama anzitutto le anime a quel regno di interiorità, di adorazione, di unione con Dio nella quale sta la radice del cristianesimo e della salvezza; ma non si chiude in questo regno interiore, non finisce in queste operazioni immanenti di adorazione e di preghiera; esce fuori, nel tempo; si inserisce nelle cose e negli eventi della vita individuale e collettiva; insegue dappertutto l'azione umana; penetra nella famiglia, nella società, nel lavoro, nel diritto, nella cultura; mira a portare dovunque l'intima restaurazione di cui esso è capace. Sa esso pure che questo mondo non è quello finale; sa esso pure che in questo mondo l'azione del demonio contrasta l'azione di Cristo (la storia è bivalente, come dice Maritain); e tuttavia esso non dimentica la funzione di universale integrazione che gli è affidata: ha coscienza di essere un lievito destinato a fermentare la massa; di essere una luce posta sul candelabro; di essere una città posta sul monte; in una parola di avere una missione di restaurazione totale che cerca di proiettare nella città dell'uomo le strutture fraterne della città di Dio.

Esso sa che ormai, dacché esso è stato inserito nel mondo, la storia umana non è – per un verso o per l'altro – che storia cristiana.

Questa concezione «interventista» del cattolicesimo sta a base di tutte le grandi costruzioni medioevali e spiega anche il fatto che uomini di altissima vita contemplativa – come S. Bernardo, S. Brunone, S. Domenico, S. Caterina da Siena ed innumerevoli altri – abbiano avuto tanta parte nella storia politica e sociale del loro tempo.

Infine questa concezione «interventista» che fa oggetto delle sue cure la ricostruzione di una società a struttura cristiana è stata vigorosamente riaffermata dagli ultimi Pontefici con alcune memorande encicliche: da Leone XIII (con la *Rerum Novarum e l'immortale Dei*) a Pio XI (con la *Quadragesimo anno*) a Pio XII (coi radiomessaggi di Pentecoste '41 e Natale '42). La conclusione è questa: è doveroso intervenire nella impostazione e nella soluzione dei problemi sociali – sia tecnici che metafisici – perché in questo intervento è impegnato lo sviluppo della nostra personalità umana e cristiana: la nostra qualità di membri del corpo sociale e di membri del Corpo mistico ci fa trovare nella partecipazione alla vita collettiva l'alimento necessario per incrementare l'espansione fisica e spirituale della nostra persona.

Questo intervento è una necessaria conseguenza pratica della visione cattolica dei rapporti fra natura e grazia; i problemi della costruzione di una civiltà cristiana, che a tale intervento sono collegati, costituiscono problemi essenziali per ogni vita cristianamente orientata.

IV. ANGOLO VISUALE DEL NOSTRO STUDIO

Dopo aver determinato l'oggetto della nostra ricerca – i problemi sociali e politici che si incentrano tutti nella domanda: come dobbiamo costruire gli ordinamenti di uno Stato perché la costruzione sia intrinsecamente solida – e dopo avere mostrato le ragioni che costringono ciascun membro del corpo sociale a portare la sua collaborazione teoretica e pratica alla soluzione di tali problemi, si impone ora la domanda – da quale angolo visuale noi studieremo tali problemi? Si ricordi quanto è stato già detto (II) circa l'ambito dei problemi politici e sociali: questi problemi sono prevalentemente problemi di tecnica economica, giuridica, politica, culturale etc.: tuttavia anteriori a questi problemi tecnici ne esistono altri di carattere «metafisico» che condizionano la impostazione medesima dei problemi tecnici: sono i problemi che concernono le ultime finalità umane alle quali la tecnica deve ordinarsi. Sono i problemi dell'orientamento fondamentale, che deve ispirare l'intero ordine economico, giuridico, politico etc.

Perché – ed è bene ribadire questo concetto – alla base di questi ordinamenti tecnici c'è sempre, esplicita ed implicita, una determinata *Weltanschauung* che li finalizza: la riprova tratta dall'esperienza politica contemporanea non è difficile: basta tener presente le esperienze dello stato democratico, di tipo russoiano, quello dello stato totalitario di tipo egheliano e quello dello stato di tipo marxista, per rendersi agevolmente conto che alla base degli immensi meccanismi tecnici che costituiscono la struttura politica, economica, giuridica, culturale etc. di questi stati c'è una *Weltanschauung* ben determinata dalla quale, come da condizione, quei meccanismi dipendono. Orbene: è proprio questo l'angolo visuale dal quale studieremo i problemi sociali: l'angolo visuale della *Weltanschauung* che li condiziona.

Non varrebbe opporre contro questo punto di vista il fatto che alcune, dottrine politiche (quella marxista ad es.) dichiarano esplicitamente di prescindere da ogni concezione metafisica e di ispirarsi unicamente alla severa ineluttabilità della tecnica e della meccanica sociale (materialismo storico): nonostante questa affermazione non sfuggono neanche esse alla metafisica: perché risalgono esse pure ad un primo principio che non è più di ordine a «materiale» ma che, per il fatto stesso, di essere un primo principio, trascende l'ordine materiale e lo governa. Questo primo principio – quello del materialismo storico e dialettico – è già una interpretazione del reale: è una luce proiettata sui fenomeni politici e sociali per tentarne una spiegazione sistematica ed unitaria. Quindi: una *Weltanschauung* è sottintesa in ogni concezione politica integrale: sotto ogni valutazione integrale dell'economia o del diritto o della politica c'è necessariamente una certa soluzione dei problemi di Dio, dell'uomo e del mondo.

Si può forse comprendere la struttura dello stato «democratico» – con la orientazione dei suoi ordinamenti economici, politici, giuridici, culturali – prescindendo dalla «metafisica» di Rousseau, di Kant e dell'illuminismo francese ed inglese? Si può comprendere la struttura dello stato «totalitario» prescindendo dalla metafisica egheliana? Si può capire integralmente il congegno della meccanica economica e politica: dello stato comunista prescindendo dall'integrale visione del mondo in cui esso si inquadra?

Porsi, quindi, da questo angolo visuale per studiare i problemi sociali nella loro cornice metafisica è una necessità imprescindibile se ci si vuole rendere esatto conto delle «condizioni» e delle «convulsioni» di un'epoca.

Non è, quindi, infruttuosa la nostra meditazione: essa cerca le *Weltanschauungen* che condizionano un dato tipo di società e di civiltà per ritrovare in esse le cause ultime di debolezza o di solidità dell'organismo sociale costruito alla loro luce. Alla domanda ansiosa che sta sulle labbra di tutti: – perché questa crisi? – noi rispondiamo con un esame obbiettivo delle *Weltanschauungen* che hanno condizionato e condizionano le strutture politiche fondamentali della nostra epoca: questo esame potrà rivelare alcune deficienze di base alle quali bisognerà ovviare nel futuro se si vuole che la costruzione futura non presenti le stesse debolezze di quella caduta.

V. VOCI DEL NOSTRO TEMPO

Del resto, cosa è mai l'analisi che viene condotta da vario tempo sulla «crisi della civiltà»? In quale angolo visuale si collocano tutti coloro che ricercano le cause ultime di questi fenomeni di transizione, di rottura, di squilibrio, di tentativi di assestamento, che caratterizzano l'epoca nostra? Tramonto dell'Occidente (Spengler) o difesa dell'Occidente (Massis); crisi della civiltà (Huitzinga) o Nuovo medioevo (Berdiaeff); crisi del Capitalismo e della borghesia (Sombart, Max Weber, Fanfani); umanesimo marxista o umanesimo integrale (Maritain); valore dell'uomo (Bandini); insomma tutta la vasta e complessa «letteratura della crisi» cosa è mai se non una ricerca della *Weltanschauung* che tramonta o che sorge e che con il suo declino o col suo albeggiare provoca queste crisi di proporzioni così grandi? Per andare al fondo delle cose bisogna appunto condurre l'indagine verso questo limite estremo: un punto di vista metafisico non esatto, uno slittamento sul terreno della grazia, un contorno non precisato relativo alla natura dell'uomo, un rapporto non esattamente definito nelle strutture elementari dell'economia o del diritto o della politica; insomma una leggera inflessione, per così dire, nella «modulazione» di un principio: ecco una sorgente piccola e lontana alla quale vanno ricondotti fenomeni attuali di smisurata grandezza! Bisogna condurre l'analisi proprio su questi tessuti elementari della vita individuale e collettiva: solo dall'alto di queste vette, quando si è colta la scaturigine prima dalla quale zampillano le prime acque del fiume, si può, in certo modo, misurare l'ampiezza e la drammaticità della crisi.

Prendiamo, come esempio di questa analisi che va alle ultime cause della crisi, il libro di MARITAIN: *Humanisme integral*. La conclusione che si trae da esso è questa: è impossibile avere piena consapevolezza delle trasformazioni che si stanno operando nella struttura della civiltà contemporanea – il crollo della civiltà c.d. borghese-capitalista e la genesi di un tipo diverso di civilizzazione e di cultura – senza risalire sino al rinascimento ed alla riforma; anzi, senza risalire più in là, sino alla sintesi di natura e grazia mirabilmente elaborata nel quadro così esatto della meditazione tomista.

Cosa è mai la storia moderna e contemporanea? Una dissociazione sempre più approfondita di questa sintesi: un approfondimento crescente di questo disincaglio dell'ordine dell'uomo da quello di Dio; la rottura sempre più decisa di un rapporto che faceva da ponte tra due ordini gerarchicamente disposti di valori; una crescita dell'uomo – anzi una grande crescita dell'umano – fuori dai quadri del divino.

Lutero, Cartesio, l'illuminismo anglo-francese, Rousseau, Kant, Hegel, Marx: impossibile cogliere il significato profondo di queste correnti di pensiero e delle correlative trasformazioni sociali senza collocarsi sul piano di

quella sintesi natura-grazia che è l'arco di volta di tutto l'edificio della teologia cattolica.

I temi in apparenza più lontani – quelli che concernono l'economia capitalista o quella comunista, quelli che hanno riferimento alla struttura liberale o «totalitaria» dello Stato sono, in ultima analisi, strettamente imparentati con questi temi teologici della grazia perché è sempre il cristianesimo con la sua visione soprannaturale dell'uomo l'implicazione ultima conosciuta o ignorata, di questa vasta crisi così piena di tramonti e, anche, di rinascite.

È questo un punto sul quale deve a lungo fermarsi la nostra meditazione se vogliamo davvero risalire alle cause ultime di questo immane dramma storico della Europa e del mondo. Per fare la diagnosi della crisi, e per potere fare qualche prognosi sul decorso e sull'esito di essa: bisogna partire da questo postulato: il cristianesimo, col blocco solidale delle sue verità soprannaturali e naturali, divine ed umane, eterne e temporali, è «l'epicentro» della crisi. Con esso bisogna ad ogni costo misurarsi: è una forza che pacifica, ordina, costruisce se accettata; che perturba, scardina, abbatte se respinta: tutta la storia moderna e contemporanea va vista alla luce di questo postulato.

Ecco, perché è tanto utile la lettura di questi libri che come quelli di Maritain, Berdiaeff, Huitzinga, Sombart, Fanfani etc. usano nella valutazione della crisi il metro del cristianesimo. La conclusione è questa: se non ci si pone dal punto di vista della *Weltanschauung* non si riesce a vedere a fondo nella vasta crisi che il mondo attraversa; ed il porsi da questo punto di vista implica necessariamente un incontro col cristianesimo dal quale le stesse *Weltanschauung* non cristiane od anticristiane dipendono.

La letteratura della crisi è di ciò una viva riprova; il tema: – cristianesimo in crisi? (vedere l'ultimo libro di Mietta, che porta proprio questo titolo) – è, si può dire, l'unico tema che sta al fondo di tale letteratura.

VI. ELEMENTI ESSENZIALI DI UNA *WELTANSCHAUUNG*

Bisogna precisare il significato, dei termini: cosa è una *Weltanschauung*? Quale ne è la struttura? *Weltanschauung* significa letteralmente visione del mondo: ora con la parola «mondo», qui si intende la totalità del reale nel quale l'uomo è incluso.

E quale è questa totalità del reale? La risposta viene tratta dalla collocazione stessa dell'uomo: *a)* ci sono io; *b)* vi sono gli altri uomini accanto a me; *c)* vi sono le cose (l'universo fisico) fuori di me; *d)* e, infine, vi è Dio (se Dio esiste, come esiste) sopra di me: viene qui da ricordare l'adagio degli scolastici: *intra nos* (io); *prope nos* (gli altri); *infra nos* (la natura); *supra nos* (Dio).

Questo è un dato incontrovertibile perché – almeno nei primi tre elementi – ha l'esperienza come fondamento: anche il quarto elemento ha dei fondamenti solidi perché esigito dalla realtà condizionata del mondo e dalle leggi stesse del pensiero: la realtà sperimentabile pende da una condizione incondizionata: e questa è Dio.

Comunque: anche a voler negare l'esistenza di Dio – il che è razionalmente impossibile perché urta contro il principio di contraddizione – bisogna pure trovare un principio coordinatore della realtà: la sostanza unica (Spinoza), l'Idea (Hegel), la materia (Feuerbach, Marx), prenderà il posto di Dio.

Gli elementi strutturali di una *Weltanschauung* sono dunque necessariamente quattro: il primo principio (Dio o un «surrogato» di Dio); l'uomo; la società; l'universo fisico: ogni *Weltanschauung* consiste in un certo modo di concepire le relazioni sussistenti tra questi quattro elementi.

Perché è un fatto che fra questi quattro elementi strutturali di ogni *Welt.* corrono determinati rapporti: poiché Dio esiste (supponiamone provata l'esistenza) e poiché io esisto, ed esiste la società ed esiste l'universo, fra me, Dio, la società e l'universo esistono necessariamente dei rapporti di cui deve essere possibile determinare la legge. La prova di questa struttura quadrangolare di ogni *Welt.* si ricava anche riflettendo sulla struttura che ha sempre avuto la più alta meditazione umana. Si pensi, per esempio, ad Aristotele: la meditazione aristotelica si divide in quattro parti fondamentali: 1) la fisica (che concerne l'universo fisico); 2) l'etica e la logica, rettorica etc. (che. concerne l'uomo); 3) la politica (che concerna la società: includiamo qui anche l'economica che concerne la famiglia); 4) la metafisica che si risolve in teologia (che concerne Dio). La stessa struttura troviamo nella meditazione di Platone, Cicerone, etc. e nella meditazione dei grandi pensatori cristiani (dai primi apologisti, a S. Agostino, a S. Tommaso etc.): si pensi alla struttura della *Summa Theologica*: Dio, la creazione, l'uomo (e, quindi, la società nella quale l'uomo è incluso) e Cristo che è, per l'uomo, la via attraverso la quale l'uomo ritorna a Dio.

Se dai pensatori che ammettono l'esistenza di Dio trascendente passiamo a quelli che si muovono sul piano di una totale immanenza (Hegel, ad es., e Marx), anche qui ritroviamo la struttura quadrangolare della *Welt.*; non c'è che una sola modificazione; al posto di Dio viene messa l'Idea o la materia. In Hegel questo «processo» avente struttura di quadrilatero è evidente: 1), l'Idea 2) si aliena da sé e diventa natura; 3) rientra in sé e diventa spirito soggettivo; 4) esce fuori di sé «diventa stato e storia (l'ultima tappa di questo processo – il rientrare in sé divenendo spirito assoluto – non consiste che nel «ritorno» al primo punto, all'idea pura).

Sorge qui una domanda: questi elementi sono fra di loro disposti in un certo rapporto, di solidarietà e di gerarchia? La risposta è evidente: questo rapporto di solidarietà e di gerarchia è innegabile: esso si riduce nella ordinata dipendenza dal «primo principio».

Infatti, l'esistenza di Dio trascendente, concepito come lo concepisce la teologia, cattolica – Dio creatore, legislatore e provveditore di tutta la creazione, principio e fine di tutte le creature e, in modo speciale, dell'uomo – incide profondamente sul modo di concepire l'uomo ed i rapporti sociali nei quali l'uomo è incluso.

Se ammettiamo, infatti, l'esistenza di Dio creatore e legislatore del mondo consegue che esiste una legge che regola l'intima struttura e finalità di ogni essere, l'uomo compreso (legge naturale). Quindi: *a)* c'è una legge regolatrice e finalizzatrice dell'universo materiale; *b)* c'è una legge regolatrice e finalizzatrice dell'uomo; *c)* c'è una legge regolatrice e finalizzatrice della società; *d)* c'è anche una legge regolatrice e finalizzatrice della storia umana.

La concezione cristiana di Dio include necessariamente una concezione determinata dell'uomo, della società, della storia e del mondo: essa costruisce in un dato modo, secondo un certo principio di solidarietà e di dipendenza, il rapporto che intercorre fra i quattro elementi costitutivi della *Weltanschauung*. Questo rapporto è, per dir così, misurato con estrema esattezza: se voi lo cambiate anche di poco avrete una concezione dell'uomo e della società umana profondamente diversa. Basta pensare, a questo proposito, al problema dei rapporti fra natura e grazia: la concezione luterana e calvinista di questi rapporti è una delle cause fondamentali (come sostengono Sombart, Weber, Fanfani ed altri) della genesi della società borghese-capitalista: essa è certamente una delle cause principali dalle quali derivò la concezione della sociologia illuminista (da Hobbes a Rousseau) e della economia liberale (dai fisiocrati a Smith).

Un altro esempio può essere tratto dalle dottrine che pur ammettendo l'esistenza di Dio trascendente concepiscono i rapporti fra l'uomo e Dio in modo diverso da quello cristiano si pensi, per l'epoca precristiana, alla filosofia greca e latina e, nell'epoca cristiana, a quella di Maometto. Le conseguenze di questa diversa concezione? Basti pensare alla schiavitù – che è uno dei pilastri della sociologia e della economia antica – ed alla concezione strumentale della persona umana rispetto alla società. Che se poi da queste *Weltanschauungen* teiste, passiamo a quelle che si fondano sopra un primo principio immanente – la Idea, la materia etc. – la ripercussione che questo mutamento nella intrinseca natura del primo principio provoca sulla costruzione del rapporto che lega gli altri elementi della *Weltanschauung* è profonda: fermiamoci al rapporto uomo-società. Con quale criterio definirlo? L'uomo è fine od è mezzo? La società ha fondamenti naturali o pattizi? A quale norma assoluta ci riferiremo per interpretare la natura dell'uomo?

La conclusione, dunque, è questa: ogni *Weltanschauung* ha la struttura di un quadrilatero: i quattro lati costitutivi di questa struttura sono: *a)* Dio (od un primo principio che lo sostituisca); *b)* l'uomo; *c)* la società; *d)* l'universo fisico. La configurazione, in un modo o nell'altro, di questi quattro «elementi» – che

sono tra di loro regolati secondo un principio di gerarchia – produce, in conseguenza, una intrinseca diversità nella correlativa *Weltanschauung*.

E le ripercussioni politiche e sociali di questa diversità sono profonde davvero.

VII. LE “WELTANSCHAUUNGEN” CHE STANNO A BASE DELLE PRINCIPALI “CORRENTI” POLITICHE DEL NOSTRO TEMPO

Per «correnti» politiche intendiamo quelle dottrine politiche che sono riuscite a suscitare nel continente europeo movimenti politici di vasta portata e che sono pervenute sino ad incorporarsi nella struttura politica, giuridica, economica e culturale degli stati: quelle, cioè, che hanno forgiato, secondo i loro basilari principî, tale struttura. Queste principali correnti politiche sono: 1) quella che ha in Rousseau e, in genere, nell'illuminismo anglo-francese, la sua genesi dottrinale; 2) quella che ha tale genesi dottrinale in Hegel; 3) quella che ha tale genesi dottrinale in Marx.

A queste tre fondamentali correnti politiche corrispondono i tre tipi di stato di cui noi abbiamo attualmente esperienza nel continente: lo stato liberale-democratico; lo stato totalitario razzista; lo stato comunista.

Orbene: ciascuna di queste tre correnti politiche è ancorata ad una determinata *Weltanschauung* in funzione della quale sono costruiti – nei limiti in cui la natura umana, con le sue insuperabili resistenze, lo permette (ricordare sempre l'VIII dignità della Scienza Nuova: le cose fuori del loro stato di natura né vi si adagiano né vi durano) – i fondamentali rapporti della vita associata (rapporti politici, economici, giuridici e culturali).

Si presentano, dunque, per ciascuna di queste *Welt.*, due problemi: 1) determinare la *Weltanschauung* (cioè quale è la risposta che viene data al problema di Dio ed a quello dell'uomo e della società: il problema dell'universo fisico si risolve nel primo); 2) vedere quali sono le ripercussioni che essa ha sulla costruzione dei fondamentali rapporti della vita associata.

VIII. LA *WELTANSCHAUUNG* DI HEGEL

Cominciamo da Hegel. Se dovessimo seguire il criterio logico e cronologico, bisognerebbe cominciare da Rousseau: però ragioni storiche consigliano

di affrontare subito il pensiero egheliano: esso, infatti, con la *Weltanschauung* che elabora, condiziona le correnti politiche totalitarie e comuniste che costituiscono le nuove esperienze della vita politica contemporanea. Vediamo ora le risposte che Hegel dà ai problemi della *Weltanschauung*, come queste risposte siano fra di esse collegate e come incidano profondamente sulla costruzione dello stato.

I) Problema dell'esistenza di Dio. L'esistenza di Dio trascendente è radicalmente negata. Hegel non si preoccupa di portare ragioni per comprovare questa inesistenza: parte da questa negazione come da un postulato a priori (che dovrebbe essere sostenuto dalla speculazione filosofica anteriore): egli non fa che portare al limite le tesi di Kant e proseguire quelle di Fichte: «dietro» i fenomeni non c'è il noumeno: lo spirito non elabora soltanto la realtà fenomenica; elabora – crea! – l'intera realtà: eliminato il noumeno – l'ultimo debole appoggio per una possibile affermazione della esistenza di Dio trascendente – il primo principio unificatore di tutta la realtà non può più essere che lo Spirito. Ma come avviene questa unificazione? (negata l'esistenza di Dio trascendente bisogna, però, trovare un principio unificatore di tutto il reale: l'universo fisico, l'uomo, la società e la storia umana; questa realtà «discontinua» deve pur trovare un principio di collegamento che la unifichi epperò la razionalizzi!).

La risposta viene data dai «processi dialettici» dell'Idea.

In principio c'è l'Idea: ecco il postulato a priori. Quest'Idea *a)* si aliena da sé, si fa altro e diventa così natura [Enc. § 18, § 385]; *b)* ritorna in sé, ponendosi in relazione con sé stessa [§ 385], e diviene così lo spirito soggettivo; *c)* riesce da sé, per la sua attività da produrre – un mondo da produrre e prodotto da essa – divenendo così lo spirito oggettivo (cioè gli stati, la storia, lo spirito del mondo); *d)* rientra infine in sé per realizzare l'unità della oggettività dello spirito e della sua idealità e diventa così lo spirito assoluto (cioè, religione e filosofia).

Si noti la qualifica di dialettici che abbiamo dato a questi processi: essi, infatti, avvengono mediante superamento di contrasti (tesi, antitesi, sintesi): questa dialettica è il principio propulsore di tutto il movimento che anima la natura e che si continua nella storia.

«Che lo spirito universale si realizzi, come coscienza, nello Stato o, alienandosi, come in un sogno, in seno alla natura; che esso si riveli sotto le forme sensibili dell'Arte, le rappresentazioni mitiche della religione o i concetti esatti della filosofia, è sempre lui, lo Spirito assoluto che si realizza o si rivela... Il contenuto, l'oggetto, è identico: solo differiscono i modi della manifestazione. E così la religione e la filosofia non costituiscono due mondi separati, due verità distinte. L'una esprime semplicemente, sotto forma di miti, di immagini, cioè in un linguaggio figurato che parla più direttamente alla immaginazione popolare ed al cuore dei semplici, ciò che l'altra traduce, per il pensiero del filosofo, in lingua razionale» [Romoyer].

Il primo principio egheliano – che è la pietra angolare del sistema – può, dunque essere così formulata: c'è l'Idea nei processi dialettici della quale tutta la realtà (natura, io, società, storia) si risolve e si identifica. (L'Idea, quindi, è la sostanza unica di spinoziana memoria). La prima conseguenza più importante che deriva da questo principio è la impossibilità di discriminare fra bene e male, fra giusto ed ingiusto, fra vero e falso: il principio di contraddizione è radicalmente annullato; la contraddizione, anzi, è ciò di cui vive e di cui continuamente si alimenta la dialettica della realtà. Da qui il principio: il reale è razionale. E, infatti, mancando un Assoluto come facciamo a misurare il relativo? Se non c'è una norma trascendente che ci faccia distinguere fra bene e male, fra giusto ed ingiusto, come facciamo a dichiarare bene il bene e male il male? O anche se facciamo tale giudizio che valore intrinseco può mai possedere?

Quindi nella concezione egheliana il male non è che l'aspetto antitetico del bene; l'ingiusto l'aspetto antitetico del giusto; si tratta di elementi necessari e vitali di una stessa relazione; il bene si alimenta col male; il giusto con l'ingiusto; il processo dialettico della realtà esige, per muoversi, queste antitesi; senza di esse la realtà stessa sarebbe impensabile: l'antitesi che prepara la sintesi è la legge stessa del divenire.

Quindi il giudizio: – questo è buono, questo è cattivo; questo è giusto, questo è ingiusto – è un giudizio superficiale, provvisorio: vista la realtà nel suo fondo ultimo, dialettico, non si trovano elementi qualitativi che differenziano le azioni: non vi sono che elementi relazionali, tesi ed antitesi: il valore morale di tutte le azioni è omogeneo: tutto è razionale. La «fecondità» di questo principio è evidente! Non vi sono giudizi morali, dice, in ultima analisi, Hegel: vi sono soltanto giudizi storici: un'azione è riuscita o non è riuscita. Introducete questa norma nella vita individuale ed in quella collettiva e ne vedrete presto gli effetti (l'esperienza della guerra attuale ci può dire in proposito qualche cosa!).

Bisogna tener ben presente questo primo principio e queste conseguenze che esso include per comprendere la soluzione che viene data ai problemi che concernono l'uomo, la società e la storia.

II) Problema dell'uomo. Questo problema va studiato scindendolo in vari problemi: useremo l'aurea metodologia scolastica che in ordine ad ogni essere che studia si pone queste domande: *a)* anzitutto cosa è quest'essere (problema della natura di un essere, che si risolve con il ritrovamento della definizione); *b)* poscia problema del fine: quale è il fine al quale quest'essere è ordinato (poiché ogni essere è intrinsecamente ordinato ad uno scopo); *c)* poscia il problema della struttura di quest'essere, cioè degli elementi che lo costituiscono e degli intrinseci rapporti che questi elementi armonizzano (ogni essere ha, per dir così, una struttura anatomizzabile in tante parti armonicamente organizzate); *d)* c'è, infine, il problema dell'azione che include in sé il problema della libertà e della legge: poiché l'uomo ha un fine, lo raggiunge agendo: ecco allora que-

ste domande: 1) poiché l'uomo compie tanti tipi diversi di azione, quale è l'azione finale che a sé ordina tutte le altre? 2) poiché l'uomo ha un fine che gli è intrinseco, l'azione con la quale lo raggiunge è veramente libera? 3) c'è forse, una legge che orienta – o addirittura determina – l'azione dell'uomo? E quale è questa legge e da chi è posta e «dove» è posta? e) Come conclusione di tutte queste domande, l'ultima: quale è il valore dell'uomo: strumentale o finale?

Ecco, i temi che con la luce del primo principio egheliano noi dobbiamo illustrare.

a) Cosa è l'uomo. La filosofia scolastica rispondeva con l'esatta definizione di Boezio: è una *individua substantia rationalis naturae*: cioè è un essere individuale sostanziale (quindi un essere per sé, fornito di una propria autonomia, di una propria azione, di un proprio fine) avente un'anima spirituale (quindi; intelligente, volitiva, libera). In questa concezione scolastica l'uomo singolo appare come un essere ben determinato, per sé stante (anche se in naturale relazione con gli altri, col mondo e, soprattutto, con Dio): «qualcosa» di ben solidamente piantato, per dir così, nel quadro totale della realtà. Tutto ciò si comprende bene quando si consideri l'intera concezione metafisica della scolastica: questa concezione è basata sopra questo principio: non vi è una sostanza unica di cui tutti gli esseri individuali non sarebbero che accidentalità o «momenti»: no, vi sono tante sostanze diverse quanti sono gli individui: ogni individuo esaurisce una sostanza: queste sostanze sono fra di loro collocate in una relazione gerarchica e dipendono tutte da Dio (la sostanza Creatrice) dal quale, per creazione, derivano.

La trascendenza di Dio è garanzia della sostanzialità e, quindi, dell'intrinseca solidità e dell'intrinseco valore – di ogni essere.

La concezione egheliana è diametralmente opposta: l'uomo singolo (l'io empirico!) è un «momento» del processo dialettico dell'idea: è una «accidentalità» di quell'unica sostanza che è l'Idea e che si oggettivizza nello stato e nella storia: quindi il mondo interiore dell'uomo singolo – coi suoi problemi psicologici di gioia, di sofferenza, di sentimento etc. – è tutto «accidentalità»; la morte medesima è un evento di nessun valore come sono tutti gli eventi che si ricollegano all'io empirico!

Tutto questo è logico: è una deduzione, perfettamente coerente, dal primo principio.

b) Quale è il fine ultimo dell'uomo. Porsi questa domanda significa cercare quale è la realtà ultima alla quale l'uomo tende e quale è la azione ultima con la quale vi perviene.

Nella concezione cristiana, fondata, del resto, sopra salde basi razionali, la realtà ultima alla quale l'uomo tende è quella trascendente di Dio; e l'azione ultima con la quale vi perviene – elevato dalla grazia – è l'atto interiore (immanente) di contemplazione e di amore: tutti gli altri fini e tutte le altre azioni sono ordinate a quest'ultimo fine ed a quest'ultima azione.

Nella concezione egheliana, invece, la «realtà» ultima alla quale l'uomo tende non può essere che il «momento» successivo del processo dialettico nel quale egli è incluso: la società umana, quindi, e più esattamente lo Stato e la Storia [Lineamenti § 258: il dovere supremo dei singoli è di essere componenti dello Stato; l'individuo esso medesimo ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto componente dello Stato]. Non solo: ma siccome Hegel concepisce lo Stato come realtà sostanziale [Enc. III, 535: lo stato è sostanza etica consapevole di sé; Lin. § 258: lo stato è unità sostanziale fine a sé stessa, assoluto, immoto] e divina [è Dio reale § 258 append.] alla quale l'individuo [mera accidentalità] appartiene, la conseguenza è ineluttabile: il fine ultimo dell'individuo non può essere altra cosa che il fine dello Stato.

Ma quale è il fine dello stato? La risposta è ricavata dal principio dialettico che anima la storia: la dialettica storica è compiuta dagli stati che sono i veri attori del dramma storico; essa consiste nella lotta (tesi, antitesi) che è il regime normale di vita degli stati (la pace è per sua natura un breve armistizio) e nel superamento (sintesi) che uno stato fa dell'altro.

Fine di lotta, dunque, anche per l'individuo; fine di lotta al quale si ordinano tutti gli altri fini: è utile ripeterlo: un fine autonomo è per i singoli impensabile traendo essi verità eticità e valore soltanto dallo stato, nella «sostanza» del quale essi si sostentano e vivono.

E con quale azione ultima si perviene a questo fine? Bisogna essere coerenti: forse con un'azione interiore di contemplazione e di amore? Cosa è mai un'azione che si esaurisce tutta nel soggetto (come è, ad es., la preghiera)? L'azione con la quale si perviene all'ultimo fine non può essere che un'azione «storica»: un'azione, cioè, esterna – economica, politica, giuridica, culturale – che si inserisca nel quadro delle azioni e che cospiri con tutte le altre al fine di lotta che lo stato deve raggiungere.

c) Quale è la struttura dell'uomo? Il problema – che pure è imposto dalla realtà medesima! – ha senso solo quando si è sul piano della metafisica dell'essere: allora si dice: l'uomo è costruito così e così. E, infatti, la metafisica dell'essere risponde: l'uomo ha una struttura che consta di due «parti» il corpo e l'anima spirituale; il primo – che è corruttibile, mortale – è soggetto alla seconda che è incorruttibile, immortale. L'anima, poi, ha una trama di facoltà gerarchicamente disposte in tal modo da permettere la graduale ascesa dell'azione dai piani esterni del materiale a quelli interiori dello spirituale. Quindi la distinzione tra facoltà del tutto immerse nella materia (vegetative), facoltà sensitive esterne, facoltà sensitive interne ed, infine, facoltà spirituali dell'intelletto e della volontà.

Orbene: tutto ciò non ha senso nella concezione egheliana: cade, infatti, anzitutto la distinzione fra corpo ed anima: non esistono «spiriti individuali»; non c'è che l'Idea, cioè lo spirito universale (non si può fare a meno di pensare a quella tesi dell'intelletto unico sostenuta dagli arabi e contro la quale S. Tommaso scrisse il suo *de imitate intellectus*); quindi il problema dell'immorta-

lità dell'anima non può neanche esser posto. Che cosa è la morte? Una accidentalità della vita dell'individuo umano che è, esso pure, una accidentalità: con la morte l'Idea si spoglia, per così dire, del suo involucro nel quale si era avvolta ed attraversa il quale si era manifestata: ormai non resta che l'involucro vuoto.

Il problema, quindi, della struttura dell'individuo umano (cioè della persona) che è di fondamentale valore nella metafisica cristiana dell'essere (Dio è il Bene Supremo che governa, come centro di gravitazione delle creature in genere e dell'uomo in ispecie, la struttura, la finalità e l'azione dell'uomo) si presenta privo di significato nella metafisica egheliana: «l'io empirico» (poveri noi!), come lo chiamano, è ridotto ad una semplice fuggevole comparsa nel dramma della storia (un'onda in un oceano, dice Croce!). Ad ogni modo se il problema della dell'individuo ha qui pure un valore, questo valore va commisurato con le finalità statuali che sono all'individuo attribuite: interessano, quindi soltanto quegli elementi somatici e sociali che definiscono la posizione di questo individuo in un determinato gruppo razziale, nazionale etc. [elementi, quindi; fisici e paraspiritali: lingua, religione (in senso di rito), costume, diritto (in senso storicista) e così via]. Il valore della persona come tale, per sé, è necessariamente ignorato in questa metafisica!

d) Quale è l'azione dell'uomo e quindi, come si imposta il problema della libertà e della legge. Anche questo problema è dominato dal primo principio egheliano: quello dello svolgimento dialettico dell'Idea. L'io empirico agisce: questo è un dato incontrovertibile: agisce poiché è soggetto a mutazione. Ma vediamo: l'azione è intrinsecamente libera? Essa è qualcosa di radicalmente personale? Una «creazione» autonoma e responsabile della persona? La risposta non può essere che negativa: l'io empirico non può avere una sua autonomia ed una sua responsabilità; esso non è che «l'apparizione» dell'idea: la sua azione non può essere che un anello necessario di quel determinismo profondo che costituisce la dinamica dell'Idea. L'azione dell'uomo non è che una azione esecutiva: la radice della libertà è abbattuta; e con essa anche la radice della responsabilità. Perché la responsabilità esige una norma assoluta che discrimini il bene dal male ed una libertà che abbia il potere di accettarla o di respingerla: ora una norma assoluta è inconcepibile nel sistema di Hegel; ed una libertà radicale della persona non esiste: ogni azione, in ultima analisi, in quanto è azione è buona (il famoso detto egheliano: il reale è razionale).

Ma allora non c'è una legge che, comunque, orienti le azioni umane e le discrimini? Sì, una legge c'è: è quella positiva; quella posta dall'ordinamento statale nel quale l'individuo, come accidente nella sostanza, è inserito e dal quale soltanto esso trae valore ed eticità.

La libertà dell'io empirico consiste solo in ciò: nell'osservare la legge posta dallo Stato.

E qui sorge una domanda: questa legge dello Stato è contenuta entro certi confini? È rispettosa di una legge «superiore»? La risposta non può essere che

negativa: non vi sono altre leggi fuori di quelle positive: legge positiva e giustizia coincidono: lo Stato ha sempre ragione; agisce sempre bene! La cosa poi si aggrava quando si pensi che per Hegel lo Stato manifesta la sua «coscienza» mediante gli organi del governo e, più esattamente, mediante la «volontà del Capo»!

Bastano questi cenni per mostrare le tragiche conseguenze che derivano dalla impostazione egheliana dei problemi concernenti l'uomo (già si intravedono le soluzioni di quelli che concernono la società!): l'uomo privato di valore, ecco la conclusione.

A proposito dell'azione resta ancora il problema: come si ordinano le azioni umane? C'è in esse un principio che le gerarchizza? E quale è l'azione finale verso la quale convergono tutte le altre? Queste domande che hanno, come vedremo un senso ed una soluzione nella concezione cristiana, non lo hanno più in quella di Hegel: le azioni umane non sono gerarchizzabili: come si fa, infatti, a discriminare il loro valore? Sono tutte parimenti buone, utili, necessarie etc.: e se ad un'azione si vuol dare il primato questa è l'azione politica: l'azione, cioè, che concerne la vita dello Stato e, quindi, la lotta nella quale gli stati, in atto od in potenza, sono impegnati.

Uno solo è il principio orientatore dell'azione: quello mutuato dal primo principio: quello dialettico. La trama delle azioni umane, cioè, si svolge per contrasti, per superamenti: ma gli elementi del contrasto sono parimenti necessari; hanno pari valore: bene e male, vero e non vero, tesi ed antitesi non sono che aspetti diversi di un'unica realtà!

e) E, infine, il problema del valore dell'uomo. Valore strumentale o finale? Strumentale: l'io empirico non vale per sé; vale in quanto serve ai fini dello Stato: è strumento, non è fine. Vero capovolgimento della concezione cristiana dell'uomo.

Hegel è, dunque, coerente quando disegna questo quadro annichilatore dei problemi dell'uomo: negata la trascendenza di Dio deriva ineluttabilmente la negazione del valore finale dell'uomo!

II) Problemi della società.

Questa medesima coerenza ritroviamo nella soluzione dei problemi relativi alla società. Questi problemi sono i seguenti: cosa è la società? Quale ne è il fondamento? Quale ne è la struttura? Quale ne è il fine? Quale ne è l'azione? Quale ne è il valore? La soluzione di tutti questi problemi è sempre coerente al primo principio del processo dialettico attraverso il quale l'Idea svolge integralmente la sua realtà.

a) Cosa è la società? È lo spirito oggettivizzato: è la «sostanza etica». La metafisica cristiana rispondeva: la società è un ente di relazione, una unità non sostanziale ma di ordine (*unitas ordinis*). E non si tratta di parole soltanto! Perché se la società è un ente sostanziale è impossibile concepire per la persona altro valore, altro fine, altra legge ed altra azione oltre quello che deriva dalla socie-

tà; la persona, in questo caso, è un ente «accidentale» che si radica nella società dalla quale soltanto trae alimento; se, invece, la società è un ente di relazione (quindi accidentale, anche se fondato in natura: relazione reale, come si dice), allora il valore originale, sostanziale, finale, della persona è salvo: allora è concepibile che la persona possieda un fine proprio che trascenda quello della società; allora è la società che deve costruirsi in tal modo da adeguarsi al fine ultimo della persona. Questi pochi cenni mostrano, la radicale diversità del sistema egheliano rispetto a quello cristiano.

b) Quale ne è il fondamento? La questione è questa: la società è frutto di un «contratto» (tesi individualistica) o è fondata sulla stessa natura dell'uomo? La risposta, per Hegel, non può essere dubbia: non solo, come diciamo noi, la società è fondata in natura; ma essa è addirittura ineluttabile; l'uomo è radicalmente inconcepibile fuori della società, come è inconcepibile un tralcio staccato dal suo tronco.

Il fondamento della società non sta, come noi affermiamo, nella natura stessa della persona; sta nello svolgimento dialettico dello Spirito: esso è un momento necessario – quello dello Spirito oggettivo e della storia – di questo svolgimento.

Hegel, quindi, non può essere accusato davvero di individualismo: è, semmai, l'oscillazione opposta del pendolo.

Tutto ciò si comprende quando si pensi alla posizione di reazione assunta da Hegel rispetto all'illuminismo francese (come se non fosse, infine, un razionalista anche lui!) ed alla rivoluzione francese.

c) Quale ne è la struttura? Il significato del problema è questo: a parte la questione della «sostanzialità» o non sostanzialità dell'ente sociale, è certo questo: che tale ente è costituito da una trama di rapporti stabiliti fra i singoli: questi rapporti costituiscono, appunto, la struttura della società. Orbene: secondo quale legge questa struttura si costituisce e si sviluppa? Si costituisce mediante la formazione di «gruppi» di crescente dimensione – a cominciare da quello familiare – e raggiunge il limite della sua crescita nello Stato (stato nazionale?) nel quale tutti i gruppi anteriori si sostanziano come membrature di un corpo unico. Non si va oltre lo Stato? Proprio a questo punto appare il principio dialettico: no, oltre lo Stato non si va: ogni Stato si contrappone a tutti gli altri: si trova in situazione di guerra o, al più, di armistizio con tutti gli altri. Al concetto della struttura ordinatamente universale quale era stato elaborato – sotto la luce della verità del Corpo Mistico di Cristo – dalla sociologia cattolica, si costituisce questo concetto di una struttura sociale nella quale gli Stati non si integrano, come membrature di un unico universale corpo sociale, ma si escludono e si lottano. Il principio «individualista», meccanicista della lotta che sta a base della sociologia di Hobbes, e, in certo senso, anche se più raffinato, a base della sociologia di Locke, di Montesquieu, di Rousseau e di Kant, questo principio riappare qui in tutta la sua asprezza: l'unica norma regolatrice della vita interstatale è la guerra: la pace è un armistizio; i trattati hanno un valore

puramente utilitario e provvisorio; le esigenze «vitali» di spazio, di potenza, di onore, sono i soli valori che misurano l'azione degli Stati.

Se ci si domanda, poi, quale è la struttura interna dello stato – se, cioè, esso possiede una costituzione ed un sistema giuridico che garantisca i fondamentali diritti della persona e che permetta a tutti un proporzionato accesso al governo della cosa pubblica – la risposta è questa: questo problema della struttura che preoccupa – perché ne è il problema fondamentale – lo stato di Montesquieu e di Rousseau, non preoccupa lo stato di Hegel: in esso, infatti, ciò che conta non sono i singoli è il tutto.

Ora la presa di coscienza del tutto spetta al governo e, più precisamente, al Capo: il Capo di uno stato è colui nel quale lo spirito oggettivo prende coscienza di sé; il capo è l'incarnazione dello stato; la volontà di lui è la volontà dello stato: è legge (nulla di nuovo i *quod principi placuit legis habet vigorem*) Enc. III, § 542: questa volontà (dello stato) è incarnata in un individuo che decide]. Affermato questo principio crolla, è evidente, il concetto e la struttura dello stato di diritto: la giustizia non è più affidata ad un sistema oggettivo di rapporti: la giustizia si esaurisce nella volontà del Capo!

Una acquisizione preziosa della civiltà cristiana (e già di quella romana) perisce.

d) Quale ne è il fine? La società [ormai intendiamo con questo nome lo stato, cioè la società organizzata politicamente etc.] – come ogni ente – ha un fine: quale? La risposta discende dal principio dialettico: il fine ultimo è la lotta [la guerra]: il fine prossimo è la creazione di quella comunanza di forze fra i suoi membri che è indispensabile per realizzare il fine ultimo. Lo stato egheliano è uno stato essenzialmente accentratore, autarchico, comunitario: i suoi fini di guerra polarizzano tutti gli altri fini. Parlare qui di una qualsiasi rilevanza dei fini della persona o dei diritti della persona è un non senso: intanto questi fini e questi diritti hanno rilievo in quanto essi coincidono coi fini dello stato.

Anche qui la contrapposizione fra la concezione cristiana dello stato e quella egheliana è netta: il fine dello stato cristiano è quel *bonum commune*, cioè quella «comunione» di beni fra i suoi membri che rende possibile a ciascuno la conservazione, lo sviluppo e, in certo modo, la perfezione della propria persona. Nella concezione cristiana lo stato si organizza in tal modo da rendere possibile alla persona il conseguimento dei suoi fini supremi; nella concezione egheliana è la persona che deve – se vuole sussistere – organizzare così la propria vita da adeguarsi integralmente ai fini arbitrari posti dallo stato.

Ciò che va poi notato in questa concezione «finalista» dello stato egheliano è lo sradicamento che esso produce nell'ordine giuridico: l'ordine giuridico, infatti, viene esso pure investito dal fine dello stato: non vi sono più diritti inviolabili della persona: è diritto ciò che risponde – e nel tempo in cui vi risponde – ai fini dello stato. Infranta, quindi, la certezza del diritto: ciò si estende sino al diritto penale nel quale viene abolito il principio *nullum crimen sine lege*.

e) Quale ne è l'azione? Lo stato agisce, attraverso i suoi organi, per realizzare i suoi fini: sorgono allora queste domande: anzitutto, quali sono e come sono determinati gli organi attraverso i quali lo stato agisce? Quale è la «verticale» delle azioni che lo stato compie? Quale è la norma alla quale lo stato si ispira agendo? La risposta alla prima domanda – che costituisce il tema fondamentale dello stato di Montesquieu e di Rousseau – è molto semplice in Hegel: l'organo attraverso il quale la volontà dello stato, (ente sostanziale, si ricordi) si esprime è il Capo [Fuhrer-prinzip]: egli è colui che prende coscienza delle vere, finalità che devono guidare la lotta espansiva dello stato. I problemi costituzionali e giuridici connessi alla creazione di questi organi sono problemi secondari; essi assumono valore solo nella concezione democratica.

La seconda domanda presenta questa risposta: la «verticale» dell'azione è coronata dall'azione politica. E la risposta è giusta: perché effettivamente è l'azione politica l'azione architettonica con la quale si coordinano tutte le attività statuali. L'azione politica ha appunto per oggetto immediato il fine dello stato: essa quindi coordina a questo fine l'attività economica, giuridica, culturale e la stessa attività religiosa. Questa preminenza dell'azione politica è fondata: ma sorge la domanda: e quale è il fine che ispira questa azione politica? E qui risorge la risposta tratta dal principio dialettico: il fine di guerra, di espansione, di superamento degli altri stati: l'azione politica trae la sua unica legge da questo fine! L'unica morale politica è la morale che deriva dal proporzionare i mezzi a quel fine che è immanente alla costituzione statale!

Parlare, quindi, di subordinazione della politica alla morale (in senso cristiano) e, quindi, alla teologia è un non senso: ed è logico: se non c'è un piano trascendente di valori, se Dio non esiste, se l'unica legge è quella immanente al processo dialettico dello spirito; la conclusione non può essere che questa: la politica ha preminenza su tutto: essa è intrinsecamente morale quando persegue, con una proporzionata organizzazione di mezzi, i suoi fini di lotta e di vittoria!

f) Resta l'ultima domanda: quale è, dunque, il valore dello stato rispetto agli individui che lo costituiscono? Risposta precisa: valore finale: gli individui sono fatti per lo stato e non lo stato per gli individui: gli individui sono strumenti e lo stato è fine: vero rovesciamento della affermazione del Vangelo; il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato.

Tutto il cristianesimo e la civiltà cristiana sono impegnati proprio sulla affermazione di questo rapporto: la novità del cristianesimo e l'incomparabile bellezza della civiltà cristiana derivano proprio da questo: dal primato della persona e dalla subordinazione del sociale ai fini supremi, trascendenti, della persona.

III) Problemi relativi alla storia.

Cosa è la storia? La risposta si ricava, con coerenza dal primo principio: la storia, come gli stati che la svolgono, è qualcosa di «sostanziale»: è la realizzazione dello «spirito universale» del mondo: una realizzazione che si compie ge-

rarchicamente, a gradi, per opera degli «spiriti» dei popoli e che si corona (bontà sua!), dopo avere attraversato i gradi inferiori, nello «spirito» del popolo germanico. L'Idea ha nella storia umana la sua manifestazione «massima». Quindi la storia è tutta storia ideale; c'è davvero piena identificazione fra storia e storia sacra. Anche la storia che noi chiamiamo cattiva? Ma si capisce: perché bene e male non sono categorie assolute: sono aspetti dialetticamente diversi di una unica realtà in continuo svolgimento.

Tutti i fatti storici sono storicamente buoni; ciascuno ha il suo posto nel processo storico: la storia non assoggettabile ad un tribunale che la giudichi con le norme superiori dell'etica: è non bisogna mai dimenticare il principio: il reale è razionale. Ma la storia ha un fine? Il fine, a dire il vero, non può essere che il divenire medesimo del processo storico: nessun fine trascendente, infatti, può essere concepito in un sistema di pensiero radicalmente immanente quale è quello di Hegel. E tuttavia, una incoerenza qui c'è in Hegel: perché la storia, attraverso i suoi vari gradi, mira al suo coronamento nel raggiungimento del grado «germanico»!

Quale è il principio motore della storia (causa efficiente)? Il principio dialettico: la storia si muove in virtù del principio fondamentale della contraddizione (tesi, antitesi) e del superamento (sintesi) di essa. La lotta è, perciò, il suo vitale principio di propulsione: quindi la guerra costituisce la condizione normale di prosperità e di crescita della dinamica storica.

E chi sono gli esecutori di questa lotta? Gli stati, nei quali si incarna lo spirito dei popoli: la guerra è il loro fatto fondamentale: essi sono destinati a combattersi ed a superarsi: questa è la loro missione storica.

Ma gli stati si incarnano, a loro volta, in individui «weltgeschechtliche», in uomini di portata cosmica, in «capi»: «costoro attingono a sé medesimi l'universale che recano in atto: quello che fanno è quello che va fatto: per essi non vale la morale comune; ... una grande figura che procede innanzi, calpesta più di un fiore innocente, deve per la sua via qualcosa distruggere». Eppure di Gesù è stato scritto: *pertransiit benefaciendo et sanando omnes*. E la libertà umana? La risposta non ha senso per chi sostiene il valore strumentale del singolo uomo: costui è uno strumento dell'Idea; è un trascinato; svolge la sua parte nel dramma storico e sparisce; la morte che sopravviene lo riduce alla sua espressione vera: quella di un involucro vuoto.

Che questa concezione della storia stia in perfetta coerenza col primo principio non vi è dubbio (resta l'incoerenza del grado finale germanico della storia!).

Come sarebbe tragica, però, la condizione dell'uomo sé fosse vera questa visione «idealista» di Hegel!

Notate: ci si è «liberati» di Dio trascendente e si sono avuti questi risultati poco confortevoli per la persona umana: 1) riduzione dell'uomo singolo ad un «momento» della sostanza etica dello stato e ad un momento della dialettica storica dell'Idea. L'uomo, quindi, privato di ogni autonomia, di ogni origi-

nario valore e di ogni vera libertà! Il suo problema ed il suo fine identificati integralmente col problema e col fine di lotta dello stato di cui è parte e dal quale trae l'essere ed il valore («l'individuo esso medesimo ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è componente dello stato»); 2) lo stato e, per esso, gli uomini che ne incarnano il volere – i capi – elevato a valore assoluto: lo stato è tutto. Da qui la infinità del potere statale ed il disincaglio d'esso da ogni norma di etica superiore a quella statale. Da qui la polarizzazione di tutta la vita statale – dall'economica alla religiosa – verso i fini che lo stato arbitrariamente si pone (fini razziali, imperiali, classisti etc.). La «dittatura» tirannica è la manifestazione ineluttabile del potere di questo stato totalitario.

Da qui, ancora, la situazione permanente di violenza e di guerra nel quale questo stato si mantiene all'interno ed all'estero: esso è un perturbatore continuo della pace umana.

Si nega Dio e crolla, come per ineluttabile conseguenza, l'edificio dell'uomo.

IX. CORRENTI POLITICHE LEGATE ALLA *WELTANSCHAUUNG* DI HEGEL

Queste correnti politiche hanno avuto la loro manifestazione più drammatica nella esperienza dello stato «totalitario».

Si può dire, senza tema di errare o di esagerare, che la struttura politica, giuridica, economica, culturale, morale etc. di questi stati è costituita dalla trascrizione fedele nell'ordine sociale dei principî elaborati da Hegel.

Il principio che lo stato è tutto – tutto nello stato, nulla fuori dello stato – e che nello stato il capo è tutto (il capo ha sempre ragione perché in lui si incarna la sostanza etica dello stato!) costituisce il fondamento dell'edificio statale. Quindi è diritto ciò che il capo vuole; è morale ciò che il capo dispone; va compiuto ciò che il capo ordina. La struttura di tutti gli ordinamenti sociali è governata «dall'alto»: il principio del «Führer» penetra sino nelle sue ultime ramificazioni, capillarmente, l'organismo statale.

Le finalità che persegue uno stato così costruito sono finalità razziali e di comando: esso si pone, rispetto agli altri stati come tipo superiore e come fine superiore al quale, gli altri stati devono sottomettersi. Da qui la sua intrinseca tendenza alla espansione ed alla lotta: esso cerca uno «spazio vitale»: e questo «spazio vitale» è costituito, dal mondo intiero che esso è chiamato a dominare! Uno stato così fatto è all'interno in netta antitesi con la costruzione di quello liberale: mentre quest'ultimo gravita tutto intorno all'individuo del quale mira a proteggere la libertà nelle sue manifestazioni più svariate (dall'economica alla religiosa) e si esprime politicamente nella pluralità dei partiti: lo stato totali-

tario gravita intieramente intorno alla volontà del suo capo ed ai fini collettivi che essa persegue.

Esso si costruisce politicamente con un partito unico nel quale sono convogliate le forze di un unico movimento politico al servizio del quale, infine, si pone lo stato medesimo con la complessa trama dei suoi ordinamenti, vedi: SCHMITT *Principii politici del nazionalsocialismo*, Firenze, Sansoni).

Quale sia il giudizio morale e storico che deve essere dato intorno a questo tipo di Stato non è, purtroppo, difficile a dirsi: parla per noi l'esperienza tragica di questa guerra che ha rovinato l'Italia, la Germania e l'Europa intiera. Se c'è una prova che la violazione delle fondamentali norme della vita civile non può che portare alla rovina, questa prova ci è ora ampiamente fornita.

La giusta libertà dei singoli e degli Stati non può mai essere a lungo impunemente violata: il diritto e la morale hanno una forza intrinseca, anche se invisibile e anche se non immediata, di reazione. Certo è questo: che questa inumana e gigantesca costruzione dello Stato totalitario oppressore è tragicamente caduta: il collaudo negativo delle dottrine di Hegel è fatto e speriamo che sia fatto per sempre!

Tutto, dunque, è errato nelle teorie politiche costruite sulla falsariga del sistema di Hegel? Sì, l'orientazione fondamentale di queste dottrine è errato: tuttavia anche in esse è lecito cogliere alcuni motivi di verità che sono mutuati dai grandi temi della meditazione cristiana.

Ad esempio: la reazione «antiliberal» – anche se deviata – è una reazione fondata. La concezione atomista della società e dello Stato così marcatamente presente nella dottrina e nella prassi dello Stato democratico di Rousseau e di Kant (lo Stato c.d. «borghese capitalista» della rivoluzione francese) contraddice alla base la concezione organica della società che il cristianesimo (anche sotto l'ispirazione della dottrina del Corpo Mistico) propugna. Sotto questo aspetto la reazione egheliana è giusta: ma dall'affermazione che la società va organicamente concepita a quella che fa dello Stato un assoluto – una sostanza! – nel quale si esauriscono i fini della persona la distanza è immensa! Così ancora: l'affermazione che lo Stato ha un fine suo proprio da perseguire; che c'è un *bonum commune* da compiere da parte dei membri di una stessa comunità statuale è una affermazione fondata: ancora, è parimenti fondata la tesi che riconosce ai singoli popoli una «missione» ed una «vocazione» storica di cui essi sono portatori (vedi il discorso di FICHTE ai tedeschi e, in genere, la letteratura nazionalista fiorita in Italia nel periodo del risorgimento: P.S. MANCINI: il principio di nazionalità; GIOBERTI: Il primato; così BALBO, MAZZINI etc.). Ma questa missione e vocazione storica dei popoli può essere concepita in senso umano e cristiano (cioè missione di verità, di giustizia, di fraternità e, quindi, di rispetto e di elevazione dell'uomo) e può essere concepita in senso antiumano e pagano: allora diventa missione, di prepotenza (volontà di potenza!) all'interno e all'estero: allora essa si costruisce politicamente con le strutture oppressive dello Stato totalitario.

La conclusione delle nostre riflessioni su Hegel e sullo stato che da Hegel deriva è questa: la concezione metafisica egheliana e la teoria politica che su di essa si fonda contraddicono in radice le fondamentali verità umane e cristiane relative all'uomo ed al suo destino.

Questa concezione va energicamente combattuta perché fonte di grandi disastri individuali e collettivi: dove essa penetra essa porta con sé questi effetti: oscura l'intelletto perché lo rende contraddittorio; abbatte la morale perché toglie ogni differenza intrinseca fra bene e male; infirma la libertà perché ne disconosce l'intima originalità; rende schiavo l'uomo assoggettandolo senza riserve alla tirannia di un Capo; produce, inevitabilmente, con la sua ineluttabile tendenza all'oppressione dei popoli, la guerra e la rovina.

Se si vuole una qualifica, si dica pure che questa concezione è demoniaca: ... *gli mostrò tutti i regni della terra e gli disse: sono miei, te li darò se mi adorerai* (S. Matteo).

X. PREMESSE SULLA *WELTANSCHAUUNG* DI MARX

Bisogna fare anzitutto una precisazione: Marx non vuole costruire una sua *Weltansch* che abbia per fine una interpretazione del mondo: egli, sotto questo punto di vista, filosofo speculativo non è: egli è, soprattutto, un politico; è un osservatore ed un riformatore della società e dello stato: è un critico e vuole essere un ricostruttore; le sue finalità sono quindi essenzialmente rivolte all'azione. Egli stesso lo dichiara: «i filosofi si sono sino ad ora preoccupati di interpretare il mondo: si tratta, invece, di trasformarlo».

Ora il problema preliminare quando si studia Marx è questo: quando Marx osserva e critica la società borghese, quando, cioè, egli si accosta al corpo sociale per farne la diagnosi, per prevederne la prognosi e per proporre una terapia, egli usa soltanto di elementi di giudizio ricavati dalla realtà o invece agli elementi di giudizio ricavati alla realtà egli mescola altri elementi ricavati a priori dalla visione metafisica del mondo che egli possiede? E, quindi, le teorie economiche e politiche che egli propugna sono davvero «teorie scientifiche – «il socialismo scientifico» di cui egli è l'autore – poggiate sul fatto, o sono, invece, teorie che pur essendo in qualche modo poggiate sul fatto sono tuttavia fundamentalmente ispirate ad una concezione aprioristica della vita dalla quale traggono il loro fondamentale orientamento? In ogni tesi di Marx c'è, quindi, una separazione da fare fra ciò che è di fatto e ciò che è a priori, fra ciò che è vero e ciò che è errato? Ecco il problema.

La soluzione per noi non è dubbia: purtroppo le teorie di Marx presentano questa mescolanza che intimamente le infirma: c'è in esse questa mescolanza di

vero e di falso, di fatto e di a priori; la *Weltanschauung* che Marx possiede agisce profondamente sulla osservazione dei mali della società borghese e sulla elaborazione delle teorie politiche ed economiche relative alla eliminazione di questi mali ed alla costruzione di una società nuova. Da qui un compito gravoso che spetta soprattutto ai cristiani: operare questa difficile separazione; togliere il grano, dal loglio; mettere a profitto ciò che c'è di buono nella dottrina di Marx ed inquadrare questo buono in quella visione cristiana da cui esso, direttamente od indirettamente, deriva (vedere in proposito MARITAIN *Humanisme integral* 55³, 49). Non però – si intenda bene – che sia possibile fare una separazione fra «materialismo dialettico» e «materialismo storico» come è stato recentemente affermato (*Il Comunismo e i cattolici*: ed. Voce Operaia, Roma): questa impossibilità deriva da ciò: che il materialismo storico; – cioè il complesso delle dottrine economiche, politiche e storiche elaborate da Marx – è stato costruito sotto l'ispirazione orientatrice del «materialismo dialettico»: questo è causa di quello. Ora l'effetto non è mai separabile dalla sua causa.

Ma allora non è salvabile nulla della teoria politica di Marx? Tutt'altro: tutto ciò che poggia sul fatto, tutte le osservazioni sul congegno economico e politico della società borghese, le prospettive di rinnovamento, tutto questo, debitamente integrato, costituisce una acquisizione che deve essere messa a profitto per la ricostruzione della città futura.

Si guadagna molto di più procedendo per questa via di recupero di tutto il materiale di osservazione e di critica della società borghese che cercando di separare un corpo di dottrina dalla *Weltanschauung* che la condizione e la ispira.

Quale è, dunque, la *Weltanschauung* di Marx? La risposta è facile: è, in ultima analisi, la stessa *Weltanschauung* di Hegel, ma rovesciata ed integrata dal materialismo di Feuerbach.

Cioè: cosa diceva Hegel? Tutta la realtà non è che manifestazione dialettica dell'unica idea in essa immanente: da questo principio di «immanenza ideale» Hegel trae i suoi corollari relativi al valore della natura, dell'uomo, della società (dello Stato) e della storia.

Cosa fece Feuerbach? Sostituì alla parola «idea» la parola «materia»: non bisogna dire tutto è idea: bisogna dire tutto è materia.

Marx per chi opererà? Ecco, egli da giovane ventenne, sentì forte attrazione per Hegel e si alimentò con grande abbondanza alle fonti egheliane: meditò a fondo la filosofia del diritto e le lezioni sulla filosofia della storia. Ma l'interesse di Marx si spostò per tempo verso i problemi economici e verso la critica sociale: fu questo interesse nuovo e più concreto che gli fece optare per Feuerbach.

Non l'idea ma la materia è il primo principio dal quale bisogna partire: però Hegel non va abbandonato: il principio dialettico che egli ha elaborato è prezioso: non c'è da fare che una cosa: integrare Feuerbach con Hegel: porre l'accento sulla materia anziché sull'idea: fatta questa sostituzione il rimanente quadro della *Weiltansch.* egheliana può rimanere quasi inalterato.

Ed ecco Marx all'opera per ricostruirsi punto per punto la sua nuova *Weltanschauung*: quest'opera «metafisica» è contemporanea all'altra di osservazione, e di critica («fisica») che egli va compiendo diagnosticando i mali della società borghese; le due opere reciprocamente si sollecitano e si condizionano: l'osservazione del fatto sollecita l'elaborazione della teoria metafisica: e la teoria metafisica interpreta il fatto osservato e lo eleva dal piano della empiria a quello della scienza.

L'ambizione di Marx è questa: elaborare un «socialismo scientifico» che faccia superare lo stadio non costruttivo di quello utopistico.

Un «socialismo scientifico» fondato sui fatti ad esclusione, di ogni metafisica? Marx lo crede: eppure se c'è una attitudine mentale essenzialmente metafisica è proprio quella che Marx rivela nella elaborazione del suo sistema.

I fatti che egli osserva e le teorie che egli elabora sono sempre sottoposti al dominio inflessibile di questo primo principio: *la realtà tutta quanta, compresa quella umana, non è che realtà materiale dialetticamente svolgentesi attraverso tutti i piani nei quali la realtà si distende: dai piani inferiori della natura e della storia della natura a quelli superiori dell'uomo e della storia dell'uomo*. Si comprende bene, quindi, la ragione che induce Marx ad inquadrare in una *Weltansch* la sua sociologia: egli vuole costruire una scienza nuova – che abbia finalità, pratiche – della società e dell'uomo: una scienza; quindi, che inquadri in un'unica visione i massimi problemi della realtà – dal problema di Dio a quello della natura, dell'uomo, della società e della storia – e che legittimi così le esigenze trasformatrici dell'azione.

XI. LA WELTANSCHAUUNG DI MARX

Quale è questa *Weltanschauung*? Per tracciarne lo schema bisogna rifarsi a quella di Hegel.

I) Il primo principio nel quale questa *Welt*. è inclusa è, come abbiamo detto, il principio dello svolgimento dialettico dell'unica sostanza: quella materiale. Da esso dipendono l'impostazione e la soluzione di tutti gli altri problemi relativi all'uomo, alla società ed alla Storia.

La realtà è tutta materia e nient'altro che materia: non esistono elementi di qualsivoglia natura che trascendano il principio materiale.

Come si vede, la base del sistema è fragile davvero: perché si tratterebbe, intanto, di spiegare a fondo cosa si intende per materia e, poi, di spiegare in qualche modo il principio di finalità che organizza i singoli esseri finalizzandone

l'azione. Non si è detto nulla di decisivo quando si è detto che tutto è materia: è una affermazione gratuita: un postulato che porta su di sé il peso di una immensa responsabilità di riflessione e di prova!

Non si può dire davvero che la grandezza di Feuerbach e, specialmente, quella di Marx sia legata a questo ingenuo postulato ricavato, peraltro, dalle Correnti infantilmente materialistiche della biologia dei primi dell'800.

Certo è, purtroppo, che questo postulato materialista ha avuto una funzione di primo piano nella costruzione totale del pensiero sociale marxista.

II) a) Cosa è l'uomo? Un «momento» nel processo dialettico della materia: più precisamente un «momento» della dialettica storica delle classi. L'uomo singolo non ha valore per sé; non è un essere sostanziale avente fini propri e propria autonomia: la sostanzialità non è predicabile che della classe alla quale il singolo appartiene; e dalla quale trae essere e valore.

«L'essere umano nella sua realtà è l'insieme dei rapporti sociali [6^a tesi su Feuerbach]». «L'individuo è l'essere sociale. La sua manifestazione della vita – ancorché non prenda la forma immediata di una manifestazione comune fatta collettivamente (consustanzialmente) con altri – è una manifestazione ed una affermazione della vita sociale [Econ. politica e filosofia]». «L'uomo – nonostante che sia un individuo particolare e nonostante che sia questa particolarità che faccia di lui un individuo e un essere concreto individuale – è tuttavia la totalità medesima, la totalità ideale, l'esistenza subbiettiva della società pensata e sperimentata in sé». «La società è, dunque, la consustanzialità completata dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, la realizzazione del naturalismo dell'uomo e dell'umanismo della natura».

Come si vede, siamo in piena dottrina egheliana: ne sono identici anche i termini.

b) La struttura dell'uomo? Materia organizzata in guisa da produrre quei singoli epifenomeni della materia che sono le idee e le «superstrutture» ideali in genere.

Sono note quelle pagine di Engels: «la materia nel suo ciclo eterno si muove secondo leggi che a un grado determinato, ora qui ed ora là, producono necessariamente nella sostanza organica lo spirito pensante», «Il mondo materiale, percettibile coi sensi, è la sola realtà e la nostra coscienza ed il nostro pensiero, per quanto trascendenti ci possano apparire, non sono che il prodotto di un organo materiale, il cervello».

È di Marx quel noto aforisma secondo il quale c'è continuità dall'istinto del montone alla coscienza riflessa.

Da qui una conseguenza: la «plasticità» della natura umana: l'uomo è intrinsecamente modificabile, perché non possiede una essenza ed una struttura permanenti. Marx rimprovera a Proudhon [in Miseria della filosofia] di ignorare che la storia intera non è che una trasformazione continua della natura umana.

Totalmente immersa nel movimento storico, essa partecipa della universale evoluzione del mondo fisico, economico e sociale. È questo un rimprovero che va pure rivolto al cristianesimo che parla di una natura intrinsecamente immutabile dell'uomo. E la libertà? Lo vedremo appresso: ma già si può prevedere la risposta: non esiste che la necessità del processo dialettico della storia: la libertà non può essere concepita che come «presa di coscienza» di questa necessità e collaborazione con essa. Ma è un controsenso parlare di libertà intesa come qualcosa di radicalmente svincolato da ogni necessità storica, come, cioè, di un valore originario.

c) Il fine dell'uomo? Anche qui la risposta va ricavata dal primo principio: se l'uomo non è che un momento della dialettica storica della materia, il suo fine non può essere che di ordine materiale: sarà un fine che concerne fondamentalmente l'organizzazione del suo corpo: sarà un fine economico.

L'uomo è un animale costruttore di utensili, ripete Marx con Franklin. Tutti gli altri fini che l'uomo si costruisce sono sempre in funzione di questo fondamentale fine economico; la gerarchia dei fini ha qui il suo apice.

Si capisce allora perché, i rapporti di produzione costituiscano il tessuto fondamentale di tutti gli altri rapporti sociali: l'ordine politico, quello giuridico, morale, culturale, familiare e religioso dipendono, come da condizione, dall'ordine economico.

Ma, a proposito del fine resta a precisare una cosa: il fine economico del singolo si identifica col fine economico della classe alla quale il singolo appartiene e dalla quale deriva tutti i motivi del suo operare. «Ciò che forma storicamente la realtà primordiale è la classe nella quale si integrano gli individui: essa è il corpo sociale di cui gli individui sono le cellule vive. Le loro idee, le loro tendenze, i loro gusti... le stesse più intime esperienze spirituali, le stesse aspirazioni più profonde si riconducono ad una funzione subordinata della classe che sostituisce ad esse i suoi riflessi (in Archives Philosophie 1938).

Fine dell'uomo è, quindi, quel fine di lotta che caratterizza rettitudine di una classe rispetto ad un'altra: fine di lotta che ha per scopo il superamento della classe avversa e la trasformazione correlativa degli anteriori meccanismi della produzione.

Da ciò deriva che i fini culturali, ideali, religiosi dell'uomo non hanno valore per se (quelli religiosi poi, non sono che frutto della «alienazione» economica nella quale l'uomo si trova: Feuerbach aveva già detto che bisognava liberare l'uomo da questa «alienazione» religiosa: per Marx essa cadrà automaticamente con la riforma radicale dell'ordinamento capitalistico): essi sono strumenti efficaci per procedere a quella profonda opera di revisione e di ricostruzione che deve avere per fine una società economicamente «felice».

d) Come si gerarchizzano le azioni umane e che valore ha la libertà che le determina? La risposta è chiara: tutte le azioni umane sono ordinate al fine economico e, quindi, si ordinano in vista dell'azione economica: il culmine dell'azione è qui.

E le azioni interiori di pensiero, di affetto, di elevazione morale etc.? La tesi di Marx non può essere più precisa: si tratta di «superstrutture» che hanno fondamento nell'economico: sono riflessi dell'economico: difatti esse variano col variare di questo. «Il modo di produzione della vita materiale condiziona il processo di vita sociale, politica ed intellettuale in genere. Non è la coscienza degli uomini che determina la realtà; è al contrario la realtà sociale che determina la coscienza (Engels)». «Le antinomie irriducibili per la vecchia metafisica... il bene ed il male, il vero ed il falso, l'identico ed il diverso, etc. non hanno che un valore relativo: ciò che è ora riconosciuto come vero ha il suo lato falso che apparirà più tardi, così come ciò che è attualmente riconosciuto come falso ha il suo lato vero grazie al quale egli ha potuto essere considerato prima come vero (Engels)».

Nella produzione di quest'azione economica l'uomo è libero? Si può parlare di una originale libertà del singolo? La risposta non può essere che negativa: l'uomo singolo è, come tale, privo di valore: «l'essere umano nella sua realtà è l'insieme dei rapporti sociali (Marx)». L'uomo singolo vale in quanto è inserito nella classe e nel sistema dei rapporti economici che definiscono la classe. Quindi l'azione economica del singolo è determinata dal sistema nella quale essa è necessariamente inserita.

Quindi una libertà originale della persona non esiste: la libertà non è che una presa di coscienza del movimento storico ed economico nel quale si è ineluttabilmente inseriti: ciascuno vuole ciò a cui lo spingono la sua costituzione materiale e le circostanze economiche: «l'evoluzione sociale, dice Marx, è sottoposta ad una necessità di ferro». Tutto ciò è in perfetta coerenza col primo principio dialettico: qui, come del resto in tutti i punti fondamentali, la dottrina di Marx e quella di Hegel coincidono.

Data questa concezione dell'azione insana e della libertà umana ne deriva anche una conforme concezione della legge morale ispiratrice dell'azione: è morale l'azione che si conforma ai fini economici (e politici) della classe nella quale l'uomo è inserito: è immorale l'azione che da tali fini si scosta.

e) E, infine, che valore ha l'uomo? Strumentale o finale? La risposta è evidente: strumentale. È la risposta che necessariamente si ricava da ogni concezione immanentista. Quando si esclude Dio e quando si esclude la destinazione trascendente della persona l'uomo viene necessariamente abbassato a valore di strumento posto a servizio di fini collettivi.

Crolla, con la libertà, il valore finale della persona.

III) Passiamo alla società

a) Cosa è? Una *unitas ordinis*, cioè un ente di relazione – come sostiene la dottrina scolastica – o una entità «sostanziale» come sostiene Hegel? Marx cosa sceglie? La questione non è davvero nominale: perché l'accettazione dell'una o dell'altra soluzione dipende dalla concezione che ci si fa dell'uomo singo-

lo e del suo valore. Orbene: Marx non ha dubbi sulla scelta: è ente sostanziale, come Hegel dice (forse a Marx il dilemma della scelta non si è mai presentato tanto egli era radicalmente lontano della metafisica scolastica). Egli stesso dichiara: «la società è la consustanzialità completata dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, la realizzazione del naturalismo dell'uomo e dell'umanismo della natura [Econ. politica e filosofia]». Ora l'accettazione di questa definizione (che è quella egheliana) ha conseguenze gravi per la concezione politica e giuridica della società: perché essa legittima qualunque intervento dello Stato (o della classe o del partito o di altro ente collettivo) nella sfera di libertà interiore ed esterna riservata integralmente alla persona. Accettando una definizione così fatta della Società si abbatte il principio del valore autonomo dell'individuo – sia pure di quell'autonomia ordinata che il cristianesimo soltanto riesce a determinare – si abbatte in diritto ed in politica ogni sana democrazia e si apre l'adito alla costruzione dittatoriale dello Stato. Basta una sola definizione errata per produrre effetti gravissimi nell'ordine umano! Quando si dice, poi, con superficialità, che la metafisica è inoperante nella vita!

La società, quindi, è per Marx un ente sostanziale determinato dalla classe alla quale i singoli appartengono e dalla quale traggono il loro valore ed il loro medesimo essere. E la classe, a sua volta, è costituita dalla trama dei rapporti di produzione coi quali si intesse, per così dire, la «realtà» dei suoi membri.

b) Che fine ha? La creazione di un determinato sistema economico dal quale dipenderanno tutti gli altri fini e tutti gli altri ordinamenti della società (politica, diritto, morale, cultura, famiglia, religione etc.): tutti questi altri fini ed ordinamenti sono «superstrutture» del fine economico.

c) Che azione ha? Corrispondente ai fini: quindi anzitutto una azione economica: la società di Marx è una società della massima produzione: una società dove le altre azioni della società – dalla politica alla religiosa – mirano a rendere visibile in tutti i settori questo primato dell'economia.

d) Che struttura? La struttura è determinata dalla dialettica dei sistemi economici: perché mentre un tipo di economia fiorisce un altro tipo viene gradualmente, a formarsi contrapposto al primo. Due sistemi economici contrapposti generano necessariamente due classi contrapposte. Quindi la struttura della società consta ineluttabilmente di due parti in opposizione fra di loro.

Questo è un punto fondamentale della sociologia marxista: Marx trascrive in termini di classe i principii che Hegel aveva formulato in termini di Stato: come il principio dialettico aveva in Hegel prodotta l'insanabile contrapposizione degli Stati, così il medesimo principio produce in Marx l'insanabile contrapposizione fra le classi (tesi, antitesi).

Nell'un caso e nell'altro è spezzato quel grande principio della armonia e della unità del corpo sociale che la dottrina cattolica aveva elaborato e la prassi cristiana aveva cercato faticosamente di attuare (si ricordi la *res publica christianorum*).

«Il risultato al quale arrivai – dice Marx – e che una volta raggiunto mi servì da filo conduttore nei miei studi si può riassumere così: nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, rapporti di produzione che corrispondono ad un progressivo sviluppo dato dalle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti costituisce la struttura economica della società, la base reale sulla quale si innalza una superstruttura giuridica e politica ed alla quale corrispondono delle forme determinate di coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona il processo della vita politica, sociale e intellettuale. Quindi non si può dire che sia la coscienza degli uomini che condiziona il loro essere, ma è al contrario il loro essere sociale che condiziona la loro coscienza.

Ad un certo punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, o meglio, per usare un termine giuridico, coi rapporti di proprietà in seno ai quali si erano andate fino allora mutando. Da forme di sviluppo di produzione che essi erano, questi rapporti diventano degli ostacoli. Ne succede quindi un'epoca di rivoluzione sociale. Il cambiamento della base economica sconvolge più o meno lentamente, tutta la sua superstruttura.

Per considerare solo gli sconvolgimenti bisogna sempre distinguere fra condizioni di produzione economica, che ognuno può fedelmente constatare con l'aiuto delle scienze della natura – e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, le forme insomma ideologiche sotto le quali gli uomini prendono coscienza di questo conflitto e lo conducono allo scopo prefisso».

In questo punto della struttura sociale rientra il tema dello Stato: cosa è lo Stato se non la conseguenza della lotta di classe? «Lo Stato, come coercizione organizzata, è sorto quasi necessariamente ad un certo stadio di sviluppo della società, quando questa, divisa in classi, non avrebbe potuto sussistere senza un potere posto per così dire al di sopra e fino ad un certo punto separato da loro. Nato dagli antagonismi delle classi lo Stato diventa lo Stato della classe più potente, della classe economicamente dominante che grazie a lui diventa anche la classe politicamente dominante e così acquista nuovi mezzi di sfruttamento e di assoggettare la classe operaia. È così che lo Stato antico era soprattutto lo Stato dei proprietari degli schiavi per tenere questi sotto il giogo come del pari lo Stato feudale era l'organo della nobiltà per assoggettare i Contadini servi e vassalli, e lo Stato rappresentativo moderno è uno strumento di sfruttamento del lavoro salariato del capitale» (Engels: l'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato).

Ed in questo punto è necessario anche riferire la dottrina di Marx relativa alla famiglia: qui pure la deduzione dal primo principio è rigorosa. Che finalità fondamentali ha la famiglia? Evidentemente finalità economiche: e la sua struttura monogamica non si spiega che ricorrendo all'economia: «la monoga-

mia è nata dal concentramento, delle grandi ricchezze nelle stesse mani, quelle di un uomo, e dal desiderio di questo uomo di trasmettere queste ricchezze per eredità ai suoi figli ad esclusione di ogni altro» (Engels).

e) Quale è il principio dinamico della vita sociale? Evidentemente il principio dialettico che contrappone sul campo fondamentale dei rapporti sociali – quello economico – le due classi di cui risulta costituita, la struttura sociale: la lotta di classe è il principio animatore della vita sociale.

f) Resta, infine, la domanda ultima: il singolo uomo ha valore finale o strumentale? La risposta è evidente: perché all'uomo sia riconosciuto un valore finale – con ciò che tale riconoscimento importa circa la libertà e la dignità della persona – bisogna riconoscere in lui un fine trascendente l'ordine sociale in genere e quello economico in specie. Ora ciò non è possibile nella concezione di Marx: l'uomo è uno strumento produttivo: il suo valore è strumentale rispetto alla classe alla quale appartiene ed alla quale spetta il valore di fine.

Questi rapidi cenni sulla concezione marxista della società servono a provare pienamente una cosa: l'applicazione rigorosamente logica al mondo sociale del primo principio del materialismo dialettico: il complesso delle dottrine economiche, politiche e storiche che Marx elabora per dare una integrale *Weltanschauung* sociale e storica derivano, come corollario da teorema, dal principio del materialismo dialettico.

Lo schema sociale e storico di Hegel – sia pure integrato dal primato dell'economico e dal principio della classe (sostitutivo dello Stato) e della lotta di classe (sostitutivo della lotta degli Stati) – tutto imperniato sulla dialettica della contraddizione e del superamento di essa (tesi, antitesi, sintesi) viene da Marx integralmente accolto: egli ne fa lo strumento teoretico fondamentale per la costruzione delle sue dottrine.

La interpretazione della realtà storica è sottoposta al rigore di questo principio nelle strettoie del quale essa viene inflessibilmente contenuta e necessariamente deformata.

IV) Quanto si è detto sopra basta per spiegare la concezione che ha Marx della storia.

Posto il principio materialista che fa del problema umano un problema essenzialmente economico, posto il principio dello svolgimento dialettico attraverso la lotta di classe, della vita sociale, ne deriverà che la storia non è altro che la storia di questa lotta come si è venuta delineando nei secoli: tutti i fatti politici, giuridici, ideologici in genere (filosofia, arte, religione, morale etc.) non sono che effetti mutevoli – col mutare dei sistemi economici in urto – di questa gigantesca lotta ingaggiata senza soste nel corso dei secoli.

«La storia di ogni società dalle sue origini ai nostri giorni non è stata che la storia della lotta di classe. Uomini liberi o schiavi, patrizi o plebei, padro-

ni o servi, capi officina o semplici operai, in una parola oppressori ed oppressi, hanno condotto una lotta continua, in una costante opposizione, che fini sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta intera la società, oppure colla distruzione delle due classi in lotta. La società moderna non ha fatto altro che sostituire alle antiche delle nuove classi, delle nuove condizioni di oppressione, delle nuove forme di lotta. Ma il suo carattere distintivo è quello di avere semplificato gli antagonismi di classe, dividendo la società in due fazioni direttamente contrarie: la borghesia capitalista ed il proletariato» (Manifesto Comunista). Il principio materialista è così integralmente accolto da derivare da esso, coerentemente, il corollario della continuità del processo storico della materia dal piano inferiore della natura a quello superiore dell'uomo Marx dice: «la storia può essere considerata da due lati ed essere divisa in storia della natura e storia degli uomini: ma i due lati non possono essere separati dal tempo: fino a quando vi saranno degli uomini la storia della natura e quella degli uomini si condizioneranno reciprocamente. [ideologia ted.]».

Giunti a questo punto – dopo questa rapida scorsa alla *Welt.* di Marx – si impone la domanda: si può forse dubitare che questa *Welt.* costituisce un sistema corrente di principii che investono in radice tutti i problemi dell'uomo e, quindi, quelli della società e della storia? Tutto l'edificio poggia – e con estrema compattezza – sull'unico fondamento: sul primo principio del materialismo dialettico: «la materia è la realtà prima ed eterna ed è da essa che deriva lo spirito».

Il materialismo storico non è che la trascrizione nella storia umana e nella società umana del materialismo dialettico.

Il sistema, quindi, e in radice affetto da questo insanabile vizio.

Si può dire tuttavia che tutto è errato in Marx? Che egli non abbia fatto delle scoperte felici nello studio del mondo sociale e della storia umana? No, certamente: la «scoperta» del valore del fattore economico per la comprensione dell'intima struttura della società capitalista, in ispecie e della società umana (e della storia umana) in genere è sua ed è preziosa: non tutto è da respingere nella concezione classista; non tutto è da respingere nella determinazione dei riflessi che l'ordine economico ha su quello politico e sul medesimo ordine ideologico e morale dell'uomo; non tutto è da respingere sull'influenza che il mutamento delle strutture economiche ha sul corso degli eventi storici: ciò che è da respingere è il primato attribuito all'economico e le conseguenze errate che da questo primato vengono inflessibilmente derivate. La conclusione ultima che ricaviamo è questa: Marx ha una sua precisa *Welt.* della quale si servirà, come ora vedremo, per indagare i mali della società capitalista e per indiarne, con la prognosi, i rimedi.

L'opera diagnostica è, purtroppo, strettamente legata a questo strumento teorico con cui la diagnosi è fatta: da qui verità ed errori intimamente mescolati.

XII. PRINCIPI ISPIRATORI DELLA SOCIETÀ BORGHESE

Marx ha in mano uno strumento teoretico pericoloso che costituirà come la lente attraverso la quale egli si porrà a guardare la struttura della società borghese.

Cosa è questa «società borghese»?

Prima di vedere la diagnosi che Marx si appresta fare, sarà necessario vedere alla luce del cristianesimo i difetti che intaccano in radice questa società. È la società della «libertà individuale» nel senso che a questo termine libertà viene dato dai massimi ispiratori di essa: da Hobbes a Locke a Rousseau ed a Kant.

Dal punto di vista religioso essa è la società della riforma: cioè la società che ha come postulato fondamentale il disincaglio della natura dalla grazia e, quindi, della libertà dalla azione orientatrice della legge cristiana.

La natura è quella che è: inguaribilmente corrotta (Lutero, Calvino) comunque essa operi, quest'opera non incide sul problema massimo della salvezza. *Pecca fortiter* diceva Lutero (*et crede firmiter*); si è predestinati, diceva Calvino: quindi l'azione umana si svolga secondo le sue intime inclinazioni. Si disincagli, perciò, l'azione dai freni esterni della legge è della grazia, si svolga libera da ceppi in tutte le direzioni verso le quali è dall'interno sospinta: l'uomo si lasci assorbire dall'azione esterna: il successo sarà un indice della predestinazione.

Le dighe della concezione cattolica che, con le sue prescrizioni, contiene l'azione da tutte le parti assegnandole un itinerario ben marcato attraversando il quale si perviene a Dio – assoggettamento della politica, dell'economia, del diritto, della cultura etc. alle norme supreme dell'etica cristocentrica e teocentrica queste dighe sono rotte; il disincaglio della politica e dell'economia dall'etica è un punto fondamentale di questa nuova concezione dell'azione: si pensi a Macchiavelli per la politica e, più tardi, per l'economia, ai fisiocrati ed ai grandi fondatori dell'economia liberista.

Tanti notevoli studi sulla formazione del capitalismo – Sombart, Max Weber, Fanfani – sono del parere che questa nuova visione dell'azione fiorita in conseguenza della riforma, abbia avuto una decisiva influenza per la nascita e lo sviluppo della società borghese. Né a questa concezione contrasta quella di Rousseau: che la natura dell'uomo sia radicalmente buona, come R. sostiene, o che sia radicalmente guasta, come sostiene Lutero, il risultato è lo stesso: in ambedue i casi l'azione è sottratta alla legge; in ambedue i casi ciò che conta, ciò che è decisivo per agire, è la «libertà» individuale: questa libertà costituisce l'unico problema e l'unica fondamentale esigenza dell'uomo. Che l'uomo, per natura libero, resti libero anche nella società; che la libertà dell'iniziativa individuale non sia inceppata da vincoli esteriori: che la società, coi suoi ordinamenti politici, gravi il meno possibile su questa essenziale esigenza di libertà del singolo. L'ordine politico ed economico come quello religioso – faccia centro sul singolo e la società politica si costruisca

come si costruisce un sistema: di sfere che, si toccano, che si rispettano, ma che non si compenetrano.

Questi sono i principi ispiratori dalla società borghese: essi trovano la loro formulazione teoretica in quella sociologia così nettamente precisata prima da Hobbes e poi da Locke, da Rousseau e da Kant: l'uomo non è sociale per natura: la società è il frutto di un contratto in virtù del quale i singoli ritengono, anche entro la società da essi volontariamente costituita, la libertà originaria. La rivoluzione francese non fa che trascrivere questi principi negli istituti giuridici; politici, economici, culturali etc., nei quali essa si incorpora: si sa che il contratto sociale di Rousseau era il libro di meditazione quotidiana di Robespierre.

Ora sorge la domanda: quali dovevano necessariamente essere i frutti di questa «libertà» individuale, disancorata dall'etica cattolica e posta ad ispirazione ed a fondamento della politica e dell'economia?

Nell'ordine economico – cioè, sotto un certo aspetto, nell'ordine più sensibile alle inclinazioni egocentriche dell'uomo – il risultato fu quello che Marx osservò (pur procedendo però ad una interpretazione teoretica, inesatta): cioè «l'accumulazione primitiva» con l'espropriazione degli strumenti di lavoro al lavoratore operata dal capitale e con la creazione di un gigantesco organismo produttivo basato sullo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e sul profitto.

La struttura della società borghese veniva necessariamente scissa, nell'ordine economico e, di conseguenza, in quello politico, in due classi contrapposte: la classe capitalista e quella proletaria.

Questa struttura è, come Marx pensa, il frutto necessario di una evoluzione economica? Si deve soltanto al mutarsi del sistema produttivo? È una ineluttabile conseguenza della legge di evoluzione dialettica che governa, attraverso l'economia, la storia intiera? No davvero: se l'economia nuova fosse sorta sotto la guida di un sistema di principi cattolicamente ispirati, se essa avesse serbato la giusta dipendenza dai grandi fini dell'uomo, chi avrebbe impedito la formazione di un sistema economico nel quale fosse stato rispettato il principio del primato del lavoro nel processo produttivo e distributivo della ricchezza e della aderenza del capitale al lavoro?

L'economia medioevale – nonostante le audacie posteriori del mercantilismo – non aveva dato prova (entro i confini del suo tipo di economia) di quel sano equilibrio di forze e di quella sana ed effettiva democrazia economica che Marx loda?

Fate che l'economia nuova – l'economia della produzione collettiva, l'economia della grande macchina – si ispiri essa pure ai principi morali ispiratori della economia precedente e voi avrete un sistema nel quale, quanto è possibile e con tutte le deficienze possibili, voi avete trascritto il principio della fraterna solidarietà economica: avrete, cioè, un sistema imperniato sul primato del lavoro e sulla aderenza degli strumenti di produzione al lavoro!

Se, invece, come purtroppo avvenne, questa economia nuova si sviluppa sotto la guida della legge del massimo utile col minimo sforzo, della libera concorrenza, del profitto e così via, voi avrete necessariamente la nascita di quel sistema oligarchico nel quale il capitale dominerà il lavoro e nel quale la società economica anziché essere solidale e fraterna sarà dissociata e contrapposta: al posto della cooperazione, la lotta!

Non sono le idee riflesso ed epifenomeno dell'economia: è l'economia che soggiace all'azione inflessibilmente direttrice delle idee!

Il capitalismo non è un fenomeno che si ritrovi in qualsiasi società: esso è un fatto economico caratteristico legato a quella visione della vita che costituì la base della società del '700 e dell'800 e che ebbe come unico principio ispiratore (di provenienza religiosa) la norma della «libertà individuale» ad ogni costo.

Il capitalismo suppone, per esistere, una violazione del cristianesimo: perché la stessa norma della «libertà individuale» ad ogni costo è essa pure una verità deviata che è inconcepibile senza l'Evangelo.

Ciò che mancò all'economia liberale fu l'intervento, coordinatore ed orientatore, in nome dei principi superiori dell'etica umana e cristiana, da parte dello Stato. E questo mancato intervento doveva provocare le gravi deficienze del sistema da Marx, sia pure da altri angoli visuali, giustamente denunciati.

È che c'è da dire intorno all'ordine politico interno ed internazionale della società borghese? Anche qui *sunt bona mixta malis*. Il criterio ispiratore di tale ordine è, qui pare, anzi qui soprattutto, quello della «libertà» e della indipendenza e degli individui e degli Stati.

Come tutelare politicamente questa indipendenza? La teoria del contratto sociale è la risposta data a questo problema: l'individuo è libero ed indipendente solo se viene chiamato alla formazione di quella stessa legge alla quale è soggetto: solo se partecipa a quella stessa autorità alla quale obbedisce. Il sistema «democratico» così inteso è l'unico presidio della libertà.

Ma quanti fondamentali problemi restano tuttavia insoluti!

L'eguale partecipazione di tutti alla formazione della legge e, quindi, indirettamente, al governo della cosa pubblica (che così diventa davvero *res populi*): ottimo principio che discende dalla affermazione, cristiana della dignità della persona umana: l'uomo non è oggetto dell'autorità, è soggetto di essa; questa è certamente una acquisizione politica di inestimabile valore [già S. Tommaso in questo senso I, II, 105, 1].

Ma resta sempre il problema della orientazione della legge, del fondamento della legge: in che senso deve essere orientata la votazione della maggioranza perché essa risponda alle finalità supreme dell'uomo? Ecco la domanda alla quale il principio della libertà borghese non risponde: la libertà individuale ad ogni costo e senza limite porta al dogma del valore assoluto della norma votata dalla maggioranza: questa libertà ad ogni costo fa del principio democratico non l'espressione di una società organicamente costruita, ma l'espressione di volontà atomisticamente concepita.

Siamo al solito difetto: libertà disancorata dalla sua orientazione intrinseca e dalla sua legge. Libertà non integrata dal cristianesimo.

Le conseguenze politiche all'interno sono ovvie: non intervento nell'economia, tirannia della maggioranza, presa di possesso del potere politico da parte della classe che detiene il potere economico.

Una democrazia politica non è possibile senza una corrispondente democrazia economica: ed una democrazia economica e politica insieme non è possibile senza una concezione precisa della dignità dell'uomo e delle finalità ultime, spirituali, dell'uomo! Una vera democrazia suppone una orientazione fraterna della società e questa orientazione fraterna suppone, a sua volta, un'alta concezione – quale quella che il cristianesimo offre – del valore dell'uomo singolo.

E nell'ordine politico internazionale? Qui le conseguenze dissodanti della «libertà» borghese sono più marcate: vengono estesi agli stati i principi di assoluta autonomia che erano stati elaborati per gli individui: come non c'è una società naturale di questi ultimi così non c'è una società naturale dei primi; come non c'è un diritto naturale (sociale) interno, così non c'è un diritto naturale internazionale: gli stati sono, sovrani nel senso più assoluto del termine: i loro rapporti sono soltanto pattizi.

Kant ha, in proposito, pagine sconcertanti.

E la *res publica christianorum*, quel grande edificio politico e giuridico internazionale costruito dai grandi politici e giuristi del medioevo e dell'ultimo scorcio del 400 e primi del 500? Si pensi, per non citarne che due, a De Victoria ed a Suarez: essi (il primo soprattutto) avevano dato forma giuridica ben definita a quella realtà politica internazionale che era la *civitas gentium christianarum*.

La meditazione politica e giuridica fiorita dopo la riforma (le prime definizioni già in Grozio) ed elaborata poi dall'illuminismo inglese (da Hobbes a Locke), francese (Enciclopedia e, specialmente, Montesquieu e Rousseau) e tedesco (Kant) – tutta imperniata sul concetto nuovo di libertà – abbatte questa grande concezione organica della società internazionale per sostituirvi quella concezione dissociata di stati che sono posti l'uno di fronte all'altro, come l'uno di fronte all'altro sono posti, nell'interno di uno stato, i suoi cittadini.

È questo il volto della società borghese: un volto coerente in tutti i suoi aspetti: meditazione religiosa, metafisica, politica, economica: prassi religiosa, politica, economica, familiare, morale: tutto è imperniato sull'unico postulato della «libertà» individuale.

L'uomo – che sia considerato come radicalmente guasto dal peccato o come radicalmente buono non importa – è libero: il suo problema consiste nella tutela di questa libertà e nell'esercizio di questa libertà: la società politica ed economica non hanno altro scopo che non sia in rapporto con la soluzione di questo basilare problema umano.

Acquisizioni che, nonostante le deviazioni, vanno considerate come un definitivo progresso nella storia politica, giuridica e culturale dell'uomo? Ecco: l'a-

vere insistito su questo concetto del valore dell'individuo e, nonostante le deviazioni, della libertà individuale; l'aver delimitato, attraverso i c.d. diritti naturali, una sfera giuridica individuale che lo Stato non può violare: l'aver riservato all'individuo uno «spazio vitale» nel quale non è lecito ad alcuno di penetrare, questa cinta di mura fatta per presidiare l'iniziativa interiore ed esterna dell'uomo, questo è un acquisto che non potrà mai più essere perduto. Un acquisto da purificare, certo, da correggere, da integrare: ma un acquisto fatto per sempre!

Chi osasse attentare ad esso – vedi le esperienze delle dittature totalitarie – sentirebbe ben presto gli effetti di una ineluttabile reazione,

L'uomo è un mondo: questo mondo ha una sua orbita che nessuno ha il diritto di valicare.

XIII. DIAGNOSI, PROGnosi E TERAPIA MARXISTA DEI MALI DELLA SOCIETÀ BORGHESE

Ed eccoci alla diagnosi dei mali della società borghese: gli strumenti che Marx possiede sono questi: 1) una volontà decisa a ritrovare il male ed a procurare i rimedi; 2) l'osservazione attenta dell'ordine economico e politico costruiti dalla borghesia; 3) la concezione del materialismo dialettico che è lo strumento che permetterà una sistemazione teoretica ed una costruzione scientifica della diagnosi, della prognosi e della terapia.

Diagnosi. – Anzitutto: «localizzare» il male. Perché la società è malata (la malattia era stata già vivamente denunciata dal socialismo «utopista» di Fourier, Louis Blanc etc.)? La società – e per essa lo stato – è costituita da tanti ordinamenti: c'è l'ordinamento economico, c'è quello politico (interno ed internazionale), c'è quello giuridico, quello familiare, etc. Dove si annida fundamentalmente il male? La risposta per Marx non può essere dubbia: il male si annida nell'ordinamento economico: e questo male dell'ordinamento economico si comunica a tutto l'ordinamento sociale: politica, diritto, cultura, famiglia, religione: tutto è guasto, in conseguenza del fondamentale guasto economico: bisogna, quindi, procedere ad una critica radicale di tutto!

Questa prima diagnosi ha del vero: la società capitalista è, per definizione, quella nella quale l'ordinamento economico condiziona tutti gli altri ordinamenti sociali, da quello politico a quello giuridico, culturale, familiare e finanziario: tutto, in questo tipo di società, è visto in funzione dell'economico. Quindi la diagnosi marxista può essere accettata: il male dell'ordinamento economico è un male che si comunica a tutti gli altri ordinamenti: gli stessi ordinamenti culturali e religiosi ne sono investiti.

Per misurare la portata di questo male economico bisogna mettersi dall'angolo visuale del nuovo tipo di economia industriale – tipo di economia collettiva che va assumendo proporzioni sempre crescenti – creato dalla macchina: si pensi: una crescita di proporzioni così vaste del mondo economico, una richiesta di collaborazione di forze economiche sempre più intensa, e, per contro, un regime economico governato dai principi dell'etica «individualista». La nuova economia sorge staccata da quel principio di «comunione» sociale di cui il cristianesimo era portatore e che, solo, avrebbe potuto darle una impostazione ordinata!

Quindi il male da Marx denunziato – almeno per l'economia industriale e, anche se in proporzioni minori, per quella agricola – esiste. Ma già questa prima fase della diagnosi ha qualcosa di alterato: perché Marx non si limita alla critica della società capitalista: va oltre: fa un passaggio illegittimo dal fatto al diritto, dalla società borghese alla società in genere: enuncia un principio generale, secondo il quale sempre e necessariamente l'ordinamento economico è l'ordinamento fondamentale della società: fondamentale nel senso che da esso derivano e ad esso ritornano tutti gli altri ordinamenti: dal politico al religioso: l'economia è la «struttura»: gli altri ordinamenti non sono che «superstrutture»; epifenomeni dell'economia. «Il primo lavoro che intrapresi per risolvere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica del Diritto di Hegel. Le ricerche mi condussero a questo risultato che, sia i rapporti giuridici, come le forme dello stato non possono essere compresi né per se stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma che essi al contrario hanno le loro radici nelle condizioni materiali di esistenza... Facendo però l'anatomia di questa società si vede che occorre ricorrere all'economia politica».

Orbene: che l'economico abbia un peso decisivo anche come fattore politico non può essere negato: l'osservazione è giusta, perché fondata sulla realtà: ma che esso sia la chiave di volta dell'ordine sociale intiero ed il pernio della storia umana, questo non è esatto: per accettare questa tesi, bisogna ammettere che i valori spirituali non siano nell'uomo valori autonomi, che siano derivati dall'economia (come Marx ammette): ma ciò non è vero. La diagnosi di Marx, quindi, parzialmente vera nella determinazione dei mali che affettano la società capitalista, non è vera quando erige a principio generale il materialismo storico.

Ed in che cosa consiste questo «male» economico del capitalismo? Per rispondere alla domanda bisogna tener presente la struttura del rapporto di produzione: gli elementi di tale rapporto sono: a) il lavoro; b) lo strumento di lavoro (capitale). Orbene: quando il rapporto è sanamente costruito? Quando il lavoratore sia proprietario del bene strumentale: soltanto allora egli sarà proprietario del prodotto.

Questo tipo «sano» di economia è quello che vige nel medioevo e che Marx loda (Cap. I, 32). Ma supponete che il lavoro si stacchi dal capitale e che il lavoratore non sia più proprietario né del capitale né del prodotto: avrete un tipo «viziato» di economia: è l'inizio del capitalismo: tutti i mali che sono inerenti

al capitalismo hanno qui la loro radice: questo è il peccato originale dell'economia e della società.

«In fondo al sistema capitalistico c'è una radicale separazione del produttore dai mezzi di produzione (Cap. I, 26)».

Le conseguenze di questa separazione sono costituite dalla «accumulazione» e «concentrazione» ineluttabile del capitale: il plus-valore (cioè, quella parte di prodotto che il capitalista sottrae al lavoratore divenuto un salariato) permette, infatti, con le accumulazioni di ricchezze che produce, di operare la espropriazione di altri beni strumentali: il più forte economicamente vince ed espropria il più debole: e così vengono formandosi due classi contrapposte: la classe (sempre più ridotta) degli espropriatori e accumulatori di ricchezza (capitalisti) e quella degli espropriati ridotti alla condizione di salariati (proletari).

«Ciò che sta in fondo all'accumulazione primitiva del capitale, in fondo alla sua genesi storica, è l'espropriazione del produttore immediato, è la dissoluzione della proprietà privata fondata sul lavoro personale del suo possessore (Cap. I, 32)».

«Questo sistema (generato dalla accumulazione primitiva) deve essere anientato. Il suo movimento di eliminazione che trasforma i mezzi di produzione individuali e sparsi in mezzi di produzione socialmente concentrati, che fa delle proprietà minuscole di molti, la proprietà colossale di qualcuno, questa dolorosa, questa spaventosa espropriazione del popolo lavoratore, ecco la genesi del capitale (Cap. I, 32)».

È vero quest'altro punto della diagnosi? Al solito: la risposta è duplice: c'è del vero e c'è dell'errato. È parzialmente vera la teoria del plus valore ed è parzialmente vera la teoria della espropriazione e della accumulazione: ma non è vero che sempre e dovunque il capitale sia il frutto di una espropriazione e di una «accumulazione» causata dallo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Il piccolo capitale – al quale Marx guardava pure con tanta simpatia quando pensava alla società medioevale (Cap. I, 32) – non è il capitale contro il quale Marx giustamente si scaglia: qui manca quella «alienazione» ed «eteronomia» del lavoro che egli denuncia: qui il lavoratore domina egli stesso, col suo lavoro intelligente e personale, le condizioni del lavoro: e qui cessa la critica marxista.

Quanto più questo «piccolo capitale» scompare – perché assorbito, «espropriato», dal capitale grande – tanto più la critica marxista coglie nel segno: ma la domanda è questa: è poi ineluttabile questa scomparsa? La storia economica lo dimostra?

E qui la distinzione fra economia agraria ed economia industriale torna ad essere essenziale: lo statuto dell'economia agraria resta ancora in tante parti d'Europa e del mondo lo statuto della «piccola proprietà»: cioè quello statuto che Marx, in fondo, vagheggiava.

L'ideale sarebbe la proprietà privata del lavoratore: ... là dove il lavoratore è libero proprietario delle condizioni di lavoro che esso stesso impiega il contadino del suolo che coltiva, l'artigiano dell'utensile che maneggia, etc. (Cap. I, 32).

Per l'economia industriale è tutt'altra cosa: qui la concentrazione è ineluttabile: ma resta da fare una distinzione: è ineluttabile la concentrazione degli strumenti di produzione a causa delle dimensioni sempre crescenti assunte – per opera dello sviluppo tecnico – dalla produzione industriale: ma chi dice che a questa concentrazione di beni strumentali debba essere necessariamente correlativa una concentrazione della proprietà di essi? Perché questi «capitali» – in una economia ordinata – non potrebbero essere frazionati in guisa che qui pure, come nella economia agraria, il piccolo capitale fosse sempre aderente al lavoro?

Certo: allora non saremmo più in una società capitalista, perché la caratteristica di una società siffatta sta appunto nel fatto della espropriazione del piccolo capitale e nella concentrazione di esso in poche mani: per «decapitalizzare» la società bisognerebbe proprio procedere in direzione opposta alla concentrazione.

Perché Marx non fissò con esattezza i termini della sua scoperta ma si lasciò andare tanto oltre da metterne in serio pericolo l'intimo valore? La risposta va desunta dalla concezione deterministica della storia economica e politica che egli possiede: le leggi economiche sono vere leggi: esse si attuano inesorabilmente, come quelle fisiche: nessuna forza umana vale ad arrestarle (tipica l'immagine della forza elettrica – in una lettera di Engels –: questa forza ha le sue leggi che nessuno può contrastare: si può fare solo una cosa: prevederne il processo e mettere a profitto questa previsione!).

Strano: Marx, in fondo, è il più autentico assertore del liberismo economico! Perché cosa è mai questa teoria della meccanica economica (vedi BASTIAT: le armonie economiche) se non l'affermazione che l'ordine economico ha leggi inesorabili – come quelle meccaniche – che l'uomo non può che scoprire ed assecondare?

Marx – come già i liberisti – è vittima della sua *Weltanschauung*: è ottimo medico quando intuisce i mali dell'economia; è cattivo medico quando riflette su questi mali e vuole interpretarli alla luce di una esigenza «scientifica»: egli che a parole rigetta la metafisica diventa poi la vittima della metafisica.

Perché cosa è mai se non metafisica – sia pure errata metafisica – l'affermazione che la società economica ha leggi inesorabili come quelle che governano l'ordine fisico? Questa affermazione include in sé una soluzione di tutti i massimi problemi dell'uomo!

Altro punto della diagnosi: per effetto della «espropriazione» la società capitalista è divisa in due classi in lotta fra di loro: quella capitalista e quella proletaria: queste classi andranno sempre più contrapponendosi, perché l'una sarà sempre più ristretta e l'altra sempre più vasta a mano a mano che crescerà la concentrazione del capitale. Anche qui: c'è del vero e del falso: certo, esiste una classe di espropriatori ed esiste una classe di espropriati: ma accanto ad esse, fra questi due estremi della società economica, non sussistono ancora le classi economicamente sane, nelle quali lavoro e capitale sono o tendono ad essere nelle stesse mani? È il solito principio metafisico della ineluttabilità delle leggi sto-

riche, è il principio della lotta di classe come principio animatore della storia, che costringe Marx ad alterare la validità della sua scoperta: se si fosse limitato a dire: l'economia capitalista è malata perché l'espropriazione (ed il plus valore) su cui essa poggia ha fatto nascere – accanto alle classi medie – una classe di grossi proprietari ed una classe contrapposta di proletari; bisogna dunque provvedere perché questa malattia sia eliminata; perché il lavoro sia riunito nuovamente al capitale e viceversa; allora la diagnosi sarebbe stata totalmente vera. Ma c'è la famosa teoria dell'ineluttabilità della creazione di classi contrapposte e della lotta di classe: e la teoria oscura la bontà della scoperta.

Altro punto della diagnosi: concerne l'ordine politico. Anche qui c'è del vero e c'è del falso. Dice Marx: il potere economico diventa potere politico; i detentori del primo divengono detentori del secondo; la classe economicamente dominante diventa classe politicamente dominante; la lotta economica diventa lotta politica; l'unico scopo politico che persegue la classe dominante – con le ideologie politiche che essa escogita: l'ideologia liberale, nazionalista etc. – è solo questo: restare classe dominante economicamente e, quindi, politicamente. Quindi: guerre, paci, rivoluzioni, cultura, religioni, famiglia; tutto va visto a questa unica luce! Ora si fa presto – per intuizione! – a capire che in tutto questo c'è, almeno; dell'esagerazione!

Certo: chi ha in mano il potere economico ha formidabili influenze su quello politico: la libertà staccata dalla proprietà (quale è la libertà borghese concessa al proletariato) può essere una ironia: ma al solito: forse che esistono soltanto «capitalisti» e «proletari»? Non c'è forse economicamente e politicamente il peso immenso delle classi medie? E lo stesso proletariato non può assumere – come ha assunto e va sempre più assumendo – un peso decisivo nella vita politica della società? E questo peso non può – e deve! – giungere sino a fare della «sproletarizzazione» e della «decapitalizzazione» uno degli scopi più urgenti della politica?

E poi: è proprio vero che l'economia sia il polo orientatore della politica? Non vi sono valori più alti – per esempio i valori spirituali della persona, i motivi della cultura, gli stessi motivi, anche esagerati, della nazione, della tradizione e così via – che hanno in politica, sia pure in qualche connessione con quelli economici, una funzione predominante? Per negare questa predominanza bisogna, al solito, ricorrere al principio che afferma l'essenziale «economicità» dell'uomo e la subordinazione ad essa di ogni altro valore: ma questo principio è errato.

La storia politica non si identifica con la storia economica: questa influenza quella; ma questa influenza è contenuta dalla influenza più profonda di valori di altro genere.

La conclusione quindi è sempre la stessa: la diagnosi di Marx contiene osservazioni – «scoperte» – felici circa i mali di cui è affetta la struttura economica, politica, giuridica, culturale, morale, etc. della società capitalista: ma queste scoperte vengono inquadrate in un sistema «scientifico» che è legato ad al-

cune premesse teoretiche errate e che, quindi, nella sua stessa struttura di sistema, è errato.

Il criterio economico assunto come fondamentale criterio diagnostico fa sbagliare necessariamente la diagnosi: la rende unilaterale: intesse in una serie di proposizioni errate alcune scoperte preziose di cui la teoria politica e la prassi politica dovranno nel futuro tenere conto.

E veniamo ora alla prognosi: le stesse osservazioni fatte per la diagnosi si ripetano per la prognosi.

Cosa prevede Marx ed in virtù di quale principio prevede? Il principio è, si capisce, il principio della «ineluttabilità» dialettica: questo principio dà a Marx la sensazione di avere davvero costruito una scienza.

Quindi: accumulazione primitiva e concentrazione dei mezzi di produzione? Ebbene questa concentrazione crescerà ineluttabilmente sino al punto da provocare – attraverso il ritmo accelerato della concentrazione per monopoli etc. – la espropriazione totale, da parte dello stato, della proprietà capitalista dei beni strumentali.

«Colui che ora bisogna espropriare non è più il lavoratore indipendente, ma il capitalista. ... La socializzazione del lavoro e l'accentramento dei suoi mezzi materiali giungono a un tal punto che essi non possono più essere contenuti dalla loro spoglia capitalistica. Questa spoglia si screpola: l'ultima ora della proprietà capitalistica è giunta: gli espropriatori vengono espropriati alla loro volta. La produzione capitalistica genera essa stessa la propria negazione con la fatalità che presiede alla metamorfosi della storia (Cap. I, 32)».

C'è qui una intuizione felice inclusa in un principio errato: la concentrazione dei beni strumentali dell'economia industriale sarà il fatto gigantesco del secolo XX: lo sviluppo della tecnica porterà necessariamente a ciò: la socializzazione di questi beni strumentali sarà, perciò, un fatto davvero ineluttabile: ma questo non significherà ancora che tutta l'economia – nella totalità delle sue espressioni, dalla economia agraria a quella artigiana – debba seguire necessariamente la stessa sorte: questo non significherà ancora che lo stato debba necessariamente divenire l'unico proprietario di tutti gli strumenti della produzione: e non significherà altresì che la necessaria concentrazione dei mezzi di produzione debba essere necessariamente accompagnata da una concentrazione di proprietà: si potrebbe avere una concentrazione dei primi ed una vasta diffusione della seconda. Questa distinzione, che Marx, a causa del principio metafisico che lo dirige, non poteva fare è, invece, una distinzione di fondamentale rilievo.

Altro punto della prognosi: la distinzione fra le due classi si farà sempre più marcata: l'una (quella proletaria) si farà sempre più gigantesca a mano a mano che i piccoli ed anche i grossi proprietari (di ogni tipo) saranno espropriati, l'altra (quella capitalista) si farà sempre più ristretta a mano a mano che il capitale si concentrerà in poche persone. Anche qui, processo ineluttabile. Questa prognosi, provocata dal principio della necessità storica, non è certamente fe-

lice: perché l'economia liberista ha gradualmente ceduto il campo ad una economia sempre più controllata che ha evitato la formazione di quel gigantesco proletariato che Marx prevedeva: la piccola proprietà, anche industriale, si è rapidamente diffusa.

Altro punto della prognosi (sono tutti momenti legati di una stessa previsione): l'acuirsi della lotta di classe. Le due classi sempre più contrapposte acuiranno sino all'estrema violenza la loro lotta e così verrà la «grande sera» nella quale la lotta avrà il suo culmine ed il proletariato otterrà la sua vittoria. Qui la *Weltanschauung* di Marx manifesta integralmente il suo valore.

Qui lo schema egheliano della «dialettica» (dialettica degli stati in Hegel, dialettica delle classi in Marx) riceve applicazione piena: il contrasto fra gli stati, come quello fra le classi, non si supera che per una sola via: quella della guerra. Una guerra di superamento nella quale una dei due termini della contraddizione, è destinato a scomparire. È fatale; è legge «dialettica» alla quale non ci si sottrae. La rivoluzione non si evita: è nella intrinseca logica del processo storico: e contro questo processo storico la volontà umana è impotente. La libertà umana non è fatta per mutare il corso della storia: è fatta per prendere consapevolezza della direzione della storia e per collaborare per il raggiungimento delle mete cui il processo storico tende.

Quindi niente richiami ad un'etica di pace e di fraternità; niente inserzione di elementi estranei, di altro genere, nel corso ineluttabile degli eventi.

Né si può fare appello a principî superiori di morale: perché è precisamente morale che la rivoluzione si operi affinché il sistema capitalista sia soppiantato dal nuovo tipo di società senza classi.

E non si richiamino principî concernenti la dignità e la libertà della persona: perché non si farebbe che fare appello a quella dignità ed a quella libertà borghese che non possono davvero essere rispettate.

Insomma, qui la logica marxista pone in atto tutta la serrata trama delle sue argomentazioni legate con coerenza al primo principio materialista dal quale derivano e nel quale si alimentano. Ciò che c'è di vero in questa prognosi è la «sentenza di morte» che sarà pronunciata contro il capitalismo: la contrapposizione fra capitalisti e proletari finirà perché il capitale tornerà ad essere l'armatura del lavoro, perché la concentrazione dei capitali sarà spezzata, perché la proprietà di ogni tipo (dall'agricola all'industriale) sarà, con strutture diverse, estesa a tutti. In quest'opera di liquidazione del capitalismo la classe proletaria – attraverso il peso politico ed economico sempre più grande che essa verrà assumendo – avrà un posto davvero eminente.

Tutto ciò esigerà violenze? No! Marx si è lasciato, purtroppo, prendere troppo dalla dura concezione della lotta sociale che ha in Hobbes il suo teorizzatore più violento ed in Hegel il suo teorizzatore vellutato: gli uomini non sono belve! Già Cicerone lo diceva: la violenza non è il metodo dell'uomo! Perché l'uomo ha il peccato, ma ha pure la grazia di Dio che lo rettifica e lo eleva. Quindi non la

violenza, ma quella energica opera di persuasione che sa usare anche mezzi decisi ma che non dimentica mai che, infine, gli uomini sono tutti fratelli. Perché al disopra di ogni contrapposizione di valori economici esistono valori più alti i quali impongono una composizione fatta con spirito di amicizia e di fraternità.

Profeti disarmati? No, perché l'organizzazione di classe è già un'arma potente: e perché entro le vaste maglie della legge umana c'è posto per una lotta condotta con fermezza e capace di ogni successo. Senza dimenticare, poi, che i valori spirituali della giustizia hanno una forza intrinseca la quale vince ogni forza fisica ed attua, se energicamente sostenuta, quasi infallibilmente i suoi fini.

E finalmente la terapia:

La società capitalista ha i mali diagnosticati; la prognosi è quella indicata; quale sarà la terapia? Lasciare passivamente che la storia conduca a termine la «fatale» crescita della classe proletaria e la «fatale» soppressione di quella capitalista (frutto della soppressione della proprietà privata)? Lasciare, cioè, che la lotta di classe si svolga ineluttabilmente sino al suo termine che dovrà segnare l'inizio di una società senza proprietà privata (dei beni strumentali) e, quindi, senza classi?

No: la storia deve essere attivamente coadiuvata dall'iniziativa individuale e di classe: bisogna accelerare il ritmo della differenziazione delle classi e della lotta di classe: bisogna giungere quanto più presto è possibile – pur tenendo conto di tutte le circostanze storiche – alla grande sera: il proletariato deve, con tutti i mezzi, prendere possesso dello stato (dittatura del proletariato) e deve procedere a quella radicale riforma del sistema economico dalla quale dipenderà la costituzione di un ordine veramente nuovo: la libertà vera, per tutti, si instaurerà soltanto dopo la liquidazione della società capitalista: quando, cioè, sarà finito lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, quando il lavoro sarà l'unico fondamento di quel tanto di proporzionato benessere economico al quale ogni uomo ha diritto (chi non lavora non mangia!). A ciascuno secondo il merito.

Solo in questa società senza classi, perché senza proprietà privata dei mezzi di produzione, sarà infine possibile la cessazione di ogni lotta di classe e l'instaurazione di una effettiva fraternità.

La terapia, quindi, è questa: acuire la lotta di classe per pervenire più celermente al termine ineluttabile del processo storico.

Dove sta il vero ed il falso di questa terapia? Il vero sta nella affermata necessità di una organizzazione sempre più efficiente della classe operaia: le riforme politiche ed economiche che si desiderano non sono possibili se la classe operaia non prende coscienza della propria vocazione e della propria responsabilità politica: il falso sta nella affermazione che la lotta vada condotta in maniera rivoluzionaria, cioè a qualunque costo e con qualunque mezzo: questa seconda affermazione discende da quel postulato – che è presente in tutta la trama teoretica del marxismo – che considera la persona umana come uno strumento di classe e non come un valore originale che sovrasta a tutti i valori dell'economia e della classe.

Certo: ad una società senza classi – cioè ad una società nella quale sia scomparsa la distinzione fra proprietari e non proprietari, fra lavoratori e sfruttatori – bisogna pervenire; l'organizzazione di classe è strumento politico potentissimo per pervenirvi; la lotta di classe – intesa nel senso umano che alla parola lotta può essere dato (lotta contro l'ingiustizia, contro gli istituti giuridici, politici ed economici inumani, etc.) – può e deve essere essa pure uno strumento per la costruzione di una società migliore: ma vi sono dei limiti che non possono essere valicati; vi sono zone riservate della coscienza e della libertà che non possono essere per nessuna ragione violate!

Prima di essere capitalisti o proletari si è uomini e, in una società cristiana, cristiani!

XIV. VALUTAZIONE FINALE DEL MARXISMO

Cominciamo subito dalla parte negativa che è un ingombro di cui bisogna liberarsi: lo si è visto chiaramente: la trama teoretica del marxismo è errata: qualunque sia l'aspetto che di essa si considera – quello che concerne il primo principio o quello che concerne le dottrine relative all'uomo, alla società ed alla storia – questa trama teoretica si mostra solidalmente ed irrimediabilmente compromessa.

Ogni tentativo di scissione è destinato all'insuccesso: tutto si tiene nella dottrina di Marx: si tratta di un sistema nel quale tutti i teoremi si sostengono solidalmente gli uni con gli altri. Scindere i teoremi del materialismo storico da quelli del materialismo dialettico è impossibile perché i due materialismi si identificano.

Ma allora tutto è da rigettare in Marx? No. Tutt'altro. In Marx si possano isolare – debitamente integrate e corrette – alcune scoperte relative ai mali della società capitalista e relative alla costruzione della società futura.

Segnaliamo le fondamentali.

1) La società capitalista è veramente viziata nel suo ordinamento economico da quel «peccato originale» scoperto da Marx e costituito dalla «accumulazione» (derivata dal plus-valore e dalla espropriazione del lavoratore). Questa concentrazione è ingiusta e deve finire: una società ordinata non può essere quella – dice Pio XII – nella quale alcuni sono proprietari e molti proletari, ma quella nella quale tutti sono ordinatamente proprietari.

2) L'attuale divisione per classi contrapposte economicamente – perché proprietaria l'una e proletaria l'altra – deve finire: in una società ordinata, con l'accesso di tutti alla proprietà e con l'obbligo di tutti al lavoro, non vi può essere – in questo senso – che una classe unica: una classe in cui tutti ordinatamente

te lavorano e tutti ordinatamente possiedono (abolizione del proletariato e del capitalismo insieme).

3) Questa profonda trasformazione della società borghese esige che la classe proletaria prenda consapevolezza dei suoi compiti di riforma – che porteranno profitto a tutti, capitalisti compresi – e diventi un organismo politico capace di influenzare decisamente, col suo peso, la vita dello stato.

4) La riforma economica e la riforma politica – per attuare la quale il proletariato come tale avrà una parte decisiva – avranno vaste ripercussioni in tutto l'ordine della vita umana e potranno preparare l'ambiente necessario per la fioritura di una civiltà nuova.

Queste sono acquisizioni dalle quali non si può e non si deve prescindere per la critica efficace della società presente e per la ricostruzione di quella futura. Si tratta soltanto di inquadrare queste scoperte storiche nel sistema delle verità cristiane che fanno centro su Dio e, quindi, sulla persona umana. Certo è questo: l'Evangelo esige, per attuarsi storicamente, che gli istituti economici, giuridici, politici etc. siano un riflesso – quanto è possibile – della fraternità umana e della paternità divina.

Ora questa rifrazione è impossibile in una società che abbia le strutture economiche che presenta il capitalismo: bisogna, quindi, mutare queste strutture che si sono create sotto l'influenza di principi di «libertà economica» in contrasto col postulato cristiano della fraterna solidarietà.

La «democrazia economica» è il presupposto di quella politica e l'una e l'altra costituiscono le basi materiali che sono esigite perché un nuovo tipo di civilizzazione cristiana – dopo quello medioevale – possa tornare a fiorire nel mondo.

XV. LA *WELTANSCHAUUNG* DI ROUSSEAU

Bisogna ora passare a Rousseau: quello che abbiamo visto per Hegel e Marx costituisce già una prova sicura della nostra tesi fondamentale: ogni ordinamento politico e sociale è condizionato dalla *Weltanschauung* che sta alla sua base: la politica e, quindi, il diritto, l'economia, la cultura, e tutte le altre attività sociali sono necessariamente ancorate ad una determinata metafisica e la rispecchiano nella struttura dei loro ordinamenti.

Lo stato totalitario è la trascrizione politica della concezione egheliana dell'uomo; lo stato comunista (nel senso ortodosso della parola è la trascrizione politica della concezione marxista dell'uomo).

Lo stesso dicasi per lo stato «democratico»: esso è la trascrizione politica della concezione dell'uomo di cui Rousseau è l'esponente più qualificato.

Per rendersi conto di questa concezione di Rousseau, bisogna qui richiamare quanto è stato detto al cap. XII a proposito della società «borghese-capitalista».

La metafisica di Rousseau – che è, in ultima analisi, la metafisica che sta a base dell'illuminismo e che ispira tutta l'Enciclopedia – non può essere compresa senza rifarsi a quel processo di dissociazione della sintesi cattolica manifestatosi nel settore religioso nel 500, con la riforma, ed estesosi via via, lungo il 600 ed il 700, a tutti i settori dell'azione umana: politica, economia, diritto, cultura, etc.

Rousseau – e già prima di lui Hobbes, Locke ed i massimi rappresentanti dell'illuminismo inglese e francese: dopo di lui Kant – non è comprensibile se non viene collocato nel vasto quadro della «crisi» di questa sintesi cattolica: per la stessa ragione non sono comprensibili Hegel e Marx se non vengono ricondotti – attraverso Rousseau – a questa medesima crisi.

Siamo qui in presenza di un vasto movimento storico che ha il suo punto di partenza nella grande sintesi operata dal cattolicesimo e che ha i suoi svolgimenti nelle prime «rivolte» che fermentavano già durante il medioevo ai margini dell'ortodossia cattolica, che esplosero con la riforma, che presero volto politico con Rousseau e la rivoluzione francese e che produssero le reazioni di Hegel e di Marx.

Tutto si tiene in questo vasto processo storico: si tratta di anelli di una catena che partono dal cattolicesimo e che, in ultima analisi, tenderebbero loro malgrado a rinsaldarsi nel cattolicesimo.

Rousseau, Hegel, Marx; ognuna di queste dottrine metafisiche e di queste correnti politiche porta in sé, in radice, un riferimento essenziale al cattolicesimo: non è comprensibile, cioè, se non è vista alla luce di quella apostasia dal cattolicesimo dalla quale derivano le intrinseche deficienze da cui ciascuna di queste correnti è affetta.

La prova non è davvero difficile.

Cosa era, infatti, la sintesi cattolica? Una integrazione fra natura e grazia; fra ragione e rivelazione; fra libertà e legge; fra persona e società; fra stato e stati.

Cosa è la riforma? La natura disintegrata dalla grazia: cioè l'equilibrio dell'uomo – che si raggiunge solo sul piano soprannaturale della grazia – spezzato nel suo pernio fondamentale.

Cosa è l'illuminismo e l'Enciclopedia (Kant compreso)? Questo fondamentale disquilibrio e questa fondamentale disintegrazione estesi a tutta la verticale dell'azione umana: la ragione disintegrata dalla rivelazione; la libertà disintegrata dalla legge; la persona disintegrata dalla società; lo stato disintegrato dagli stati.

Cosa è la rivoluzione francese e lo stato democratico borghese che ne derivò? Quella disintegrazione trascritta nell'economia (economia liberale), nella politica (la politica del contratto sociale: l'individualismo politico) nel diritto (distacco del diritto positivo da quello naturale) e divenuta stato.

Ma quando un equilibrio è spezzato si hanno spostamenti violenti ed opposti: il pendolo, perduta la sua posizione di centro, si sposta con violenza verso destra e verso sinistra.

Cosa sono, infatti, il socialismo nascente, il nazionalismo, il comunismo?

Sono le reazioni gigantesche che si contrappongono all'azione dissodante generata dalla riforma e maturata nell'individualismo filosofico e politico: sono un tentativo di reintegrazione, ma non più sul piano soprannaturale di Dio, della ragione con la rivelazione (ma quella immanente dello stato, della nazione, della razza, della classe etc.), della libertà con la legge (quella dello stato, della classe etc.), della persona con la società (con l'assorbimento della persona nella società).

Si tratta di «cattolicesimo» laico: senza Dio, senza Cristo, senza grazia, senza valore trascendente della persona.

Cosa dimostra tutto ciò? Dimostra che il centro della crisi umana sta tuttora in quella disintegrazione della sintesi cattolica che nessun'altra integrazione riesce a sostituire: non si comprende nulla dei grandi movimenti dottrinali e politici del nostro tempo se non si ha presente questo quadro di insieme e questo «peccato originale» della civiltà moderna costituito dalla gigantesca rottura della sintesi cristiana.

La «dialettica» della crisi sta tutta qui: si cerca un pernio per riequilibrare individuo e società, libertà e legge, stato e stati, ragione e rivelazione, natura e soprannatura: e questo pernio non può essere altro che quello cristiano. L'integrazione sarà cristiana o non sarà; l'equilibrio sarà cristiano o non sarà.

Sono questi i termini del dramma dell'epoca moderna e gli elementi ultimi che gettano luce nella oscura tragedia contemporanea.

E veniamo ora a Rousseau (quel che si dice di lui si può estendere, con le dovute varianti a tutto l'illuminismo e, in certo modo, anche a Kant).

Quale è la metafisica che sta al fondo delle sue dottrine politiche? Cosa ci dice, cioè, intorno ai massimi problemi dell'uomo: Dio, la persona, la società?

Cominciamo da Dio.

Rousseau non nega, come faranno Hegel e Marx (attraverso la mediazione della critica della ragion pura di Kant), l'esistenza di Dio trascendente e creatore: non nega, quindi, l'esistenza di una legge eterna regolatrice del mondo fisico e dell'uomo: la professione di fede di un vicario savoiardo contenuta nell'Emilio è, in proposito, ben chiara: *je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage... l'aperçois Dieu par tout dans ses oeuvres, je le sens en moi, je le voi autour de moi.*

Concezione cristiana? No, pura teologia naturale che prescinde affatto dal cristianesimo (anche se ne è necessariamente tributaria): *la profession du vicairre... est destinée a combattre le moderne materialisme, à établir l'existence de Dieu et la religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable.*

Le conseguenze sono queste: nella concezione teologica di R. non c'è posto per una rivelazione soprannaturale di Dio: la legge positiva di Dio (l'antico ed il nuovo testamento) è privata della sua base: essa non dice nulla di assoluto circa la natura di Dio e circa il valore e la destinazione dell'uomo.

Peccato originale, elezione del popolo ebreo, l'attesa del Redentore, le profezie, l'Incarnazione, la grazia e la redenzione, la Chiesa ed i sacramenti: questo edificio soprannaturale – al quale aveva posto mano, davvero, cielo e terra – è, in questa concezione, intieramente crollato. Da qui la soluzione dei problemi umani così fortemente in contrasto con quella cattolica.

Lasciamo stare la definizione dell'uomo sulla quale c'è identità fra la concezione di R. e quella cattolica: prendiamo, invece, in considerazione il problema del fine dell'uomo e della libertà dell'uomo.

Il fine soprannaturale rivelato dal cristianesimo – e che ha come suoi elementi il peccato originale ed attuale, la redenzione, la grazia e, quindi, la Chiesa ed i Sacramenti – è negato da Rousseau: il fine dell'uomo non va al di là dell'uomo stesso: è un fine al quale l'uomo perviene con le sue stesse energie interiori: consiste nell'espansione della persona sotto la guida – l'unica guida dell'uomo – della ragione. E si intenda bene: non più una ragione illuminata dalla fede e che predispone, in certo modo, alla fede: la ragione è sufficiente per guidare totalmente l'uomo sino al termine ultimo del suo cammino.

Ma c'è il problema degli errori della ragione e c'è il problema degli istinti, delle passioni, della libertà: come fare per riconoscere questi errori e per frenare questi istinti e per ordinare al debito fine queste passioni e, quindi, per orientare bene la libertà?

Senza un'altra e più alta guida della ragione a queste domande non si risponde; per giudicare la ragione non ci vuole meno di un tribunale superiore alla ragione medesima.

Giova poco l'appello che R. fa alla coscienza pura: come si fa, senza una norma superiore, a giudicare della purità e rettitudine della coscienza? Comunque: R. cerca di uscire da questo impaccio col dogma della natura buona: l'uomo nasce libero e buono: l'uomo «solo» non può essere ingannato dal suo intelletto, dai suoi istinti, dalle sue passioni e dalla sua libertà: è la società a guastarlo: *il me suffit d'avoir prouvé que ce n'est point là l'état originel de l'homme et que c'est le seul esprit de la société et l'inegalité qu'elle engendre, qui changent et alterent ainsi toutes nos inclinations naturelles* (Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes). Questo dogma è la pietra angolare di tutto l'edificio metafisico e politico di R.

L'uomo è buono per natura; l'uomo è libero: che significa? Significa che è autonomo: significa, cioè, che egli è legge a sé stesso: la volontà, cioè, non è assoggettata a leggi esterne (eteronomia): si muove per impulso interiore: e quando si muove per impulso interiore essa si muove bene ed afferma così la sua libertà.

Il problema dell'uomo sta tutto qui: nel serbare quanto è possibile incorrotta – cioè quanto è possibile svincolata da ogni legge esterna – questa libertà: si può dire: il fine dell'uomo sta nella espansione libera, senza controlli esterni, della sua persona.

Quali paurose conseguenze da questo postulato! Siamo proprio agli antipodi del cristianesimo: l'uomo è libero: questa preposizione è vera, si capisce, anche

pel cristianesimo: ma è anche intaccato dalla colpa: quindi non basta la legge interiore e l'impulso interiore: della coscienza per dare alla libertà un orientamento verace, per incanalare verso il bene gli istinti e le passioni: ci vuole una legge esterna che valga di controllo e di guida per la coscienza; ci vuole, soprattutto, la grazia riparatrice di Dio che permetta alla volontà l'attuazione del bene!

Due libertà, quindi, radicalmente, diverse; l'una, quella di R., disintegrata dalla grazia e dalla legge; l'altra, quella cristiana, integrata nella grazia e nella legge. E questi due tipi di libertà hanno riflessi di incalcolabile portata per la costruzione del corpo sociale.

Dalla libertà di Rousseau derivano – pur senza sottovalutarne certe crescite preziose, sul tema dell'uomo – i massimi mali di cui soffre la civiltà e la società nostra: la libertà economica – cioè l'economia sottratta al controllo ed alla guida dell'etica – ha prodotto la scissione sociale fra capitalismo e proletariato; la libertà politica – cioè la politica sottratta al controllo ed alla guida dell'etica – ha prodotto all'interno la tirannia della maggioranza e la disarticolazione del corpo sociale (perché ha spezzato l'organicità di esso); la stessa libertà politica ha prodotto, nella vita internazionale, la disgregazione dell'unità delle nazioni e la contrapposizione di stato a stato e di nazione a nazione; la libertà individualista ha prodotto l'indebolimento del vincolo familiare e delle fondamentali norme dell'etica cristiana.

Insomma: sottraete la libertà alla legge ed alla grazia: avrete come risultato quello che avviene in fisica quando un corpo è sottratto alla legge di gravitazione; la forza centrifuga non bilanciata da quella centripeta produce effetti terrificanti! Un astro che non è più capace di muoversi nella sua orbita! Resta un altro problema dell'uomo singolo; quello della gerarchia delle azioni. Anche qui la concezione cattolica è sconvolta: l'azione umana non è più orientata verso l'atto interiore di unione con Dio: la contemplazione, la preghiera non costituiscono più gli atti che a sé ordinano ed a sé polarizzano tutti gli atti, le virtù e le passioni dell'uomo.

Passiamo ora alla società: nella concezione della società appare, in tutta l'evidenza, la radicale erroneità della *Weltanschauung* di Rousseau.

La questione relativa alla natura della Società (ente sostanziale o accidentale) è fuori discussione: il problema sorge soltanto con l'immanentismo di Fichte, di Hegel e di Marx: non può sorgere in una concezione del mondo che poggia sull'essere, come quella che R. – al pari del cristianesimo – accetta.

Dove, invece, l'errore di R. si palesa è nella questione relativa al fondamento (causa efficiente) ed alla finalità (causa finale) della società: qui le conseguenze del ripudio del cristianesimo si appalesano intieramente.

Quale è il fondamento della società? La società, cioè, è una relazione reale, fondata in natura, alla quale l'uomo è intrinsecamente spinto per una esigenza di integrazione fisica e spirituale, o, invece, è una relazione soltanto volontaria? L'uomo singolo trova nella società la sua integrazione o non piuttosto la sua «alienazione»?

La risposta, pel cristianesimo, non è dubbia: esso la deduce non solo dalla conoscenza della natura – confermando così, la tesi della meditazione umana più alta: quella di Aristotele, di Cicerone, di Seneca etc. – ma anche dalla sua stessa struttura di società soprannaturale: il cristianesimo è la Chiesa e la Chiesa è un corpo mistico di cui Cristo è il capo ed i fedeli sono le membra: i singoli si integrano naturalmente e soprannaturalmente nella società. C'è, quindi, una ordinazione intrinseca dell'uomo alla società: e la società, a sua volta, è costituita di membrature collettive sempre più vaste (dalla famiglia, alle associazioni economiche etc., alla città, alla nazione, etc.) che ordinatamente si integrano sino a pervenire alla totale unità della famiglia umana.

Concezione, dunque, organica ed ordinatamente universale del corpo sociale.

Come diversa, anzi contrapposta, la concezione di Rousseau (lo stesso dica-si per Hobbes, Locke e Kant)!

Perché? La deviazione dal cristianesimo qui è palese: si capisce: respinta la concezione cattolica – nella quale la socialità umana costituisce la pietra angolare perché vi si edifica l'edificio soprannaturale della Chiesa – e accettata la tesi individualista propria della riforma, potevano forse sperarsi conclusioni diverse? Se gli uomini sono gli uni dagli altri, per natura, dissociati, questa dissociazione si estenderà necessariamente anche alle collettività minori e maggiori (gli stati ad esempio) che essi costituiscono.

Un frutto di questa dissociazione si ha proprio nella concezione della vita internazionale: il pensiero di Rousseau – che ha la sua perfetta espressione in quello di Kant – è incapace di concepire una organica società degli stati: la concezione della *res publica christianorum* quale unità organica delle nazioni è ormai scomparsa: gli stati sono contrapposti gli uni agli altri come lo sono, in ultima analisi, i singoli.

Alla tesi cristiana: l'uomo è per natura un essere sociale viene contrapposta l'altra tesi così nitidamente formulata da Hobbes ed accettata da Rousseau: l'uomo non è per natura sociale (*quod axioma – homo est animal politicum – quamquam a pluribus receptum, falsum tamen est* dice Hobbes).

E la causa finale della società? Anche qui la concezione di Rousseau – che è, poi, quella di Hobbes e di Locke e che ispira tutto l'illuminismo anglo-francese e da forma alla politica della rivoluzione francese – è chiara: è la difesa della vita e degli averi di ciascuno dei cittadini (*Trouver une forme d'association qui defende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé* dice Rousseau).

L'idea di un'opera comune cui la collettività come tale sia impegnata esula necessariamente da questa concezione così rigidamente atomista della società. O se si vuole: c'è anche qui un'opera comune da compiere: essa consiste soltanto nel tutelare con tutta la forza comune – come Rousseau dice – la libertà (cioè la persona e le proprietà) di ciascuno.

Quanta distanza, qui pure, dalla concezione cristiana! La collettività come tale – pur senza cadere negli errori del nazionalismo o del comunismo – ha un'opera comune da attuare.

C'è una comunità nazionale ed internazionale, armonizzate l'una nell'altra; c'è una comunità economica; c'è una comunità politica e giuridica; c'è una comunità culturale e c'è, infine, coronamento di tutte queste comunità, la universale ed ordinata comunità religiosa. Questi fini comuni – il bene comune – costituiscono l'elemento che dà organicità al corpo sociale; costituiscono il punto di riferimento dell'azione collettiva.

Ora è proprio questo senso di comunità che si è sbiadito e quasi perduto nella concezione illuminista: e si capisce: rigettata la concezione del corpo mistico – pietra angolare dell'edificio sociale cattolico – non poteva non derivare da ciò un profondo svigorimento di quel principio di comunità che è pure fondato nella natura stessa dell'uomo.

La concezione del corpo mistico, infatti, aveva messo in viva luce questo principio di comunione che sta a base della vita sociale: lo aveva purificato e lo aveva collegato col principio superiore del valore della persona.

Cosa è avvenuto con la riforma e con l'illuminismo? Col rigetto della concezione cattolica e con l'affermarsi della filosofia individualista si è avuto l'abbandono di questo principio cardinale della comunione sociale.

Il socialismo, il nazionalismo ed il comunismo saranno, a loro volta, una reazione della comunità contro l'individualismo: ma si tratta ormai di un concetto di comunità non più sostenuto e purificato dalla superiore verità del Corpo mistico: è un concetto di comunità che non conosce più le finalità trascendenti della persona.

Nella comunità cristiana la persona è sublimata; nella comunità «laica» socialista o nazionalista la persona è assorbita.

Senza l'integrazione del concetto di comunità in quello superiore del Corpo mistico l'equilibrio società-individuo non è raggiungibile: fuori del cristianesimo non resta che il dilemma: o l'individuo è sganciato dalla società o la società assorbe ed opprime l'individuo.

Avviene per la società quello che avviene per l'individuo: l'equilibrio delle «forze» individuali non è raggiungibile sul piano della natura; bisogna salire, per raggiungerlo, su quello della grazia. Solo la grazia compone nell'uomo quell'armonia in virtù della quale il corpo si ordina all'anima e l'anima si ordina a Dio.

Così per la società: perché la società naturale trovi il suo equilibrio e si costruisca in vista dei suoi veri fini – senza assorbire in sé la persona – è necessario che essa sia sostenuta e purificata dalla società soprannaturale: il Corpo mistico è il sostegno unico del corpo sociale: questo non può essere solidamente costruito se non ha il suo fondamento ultimo in quello.

Togliete la concezione cristiana: avrete necessariamente Hobbes e Rousseau da un lato, Hegel e Marx dall'altro.

Il «pendolo» andrà con violenza o a destra, verso l'individualismo dissolvitore della società, o a sinistra, verso il collettivismo dissolvitore della persona.

Senza l'ancoraggio all'ordine della grazia non vi è possibilità di equilibrio e di ordine nella natura.

XVI. DOTTRINA POLITICA DI ROUSSEAU

Questa *Weltanschauung* di Rousseau si rispecchia nel tipo di Stato – cioè di ordinamento politico, giuridico, economico, culturale etc. – che la dottrina politica di Rousseau delinea? La risposta non è dubbia: il tipo di Stato delineato nel «contratto sociale» reso concreto attraverso la rivoluzione francese – lo Stato «borghese-capitalista» – non è che la trascrizione politica della metafisica illuminista di cui Rousseau e Kant sono i rappresentanti più qualificati.

Rousseau esplicitamente lo dice in uno dei primi capitoli del primo libro del contratto sociale (I, 6): «*Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant*». *Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.*

La struttura costituzionale, giuridica, economica, culturale etc. di uno Stato deve tener conto di questa verità fondamentale: che l'uomo nasce libero (I, 1) e che questa libertà va mantenuta anche nella vita associata (I, 6).

Cosa si intende per libertà? L'autonomia: l'essere autori della norma posta all'azione: in termini elementari, fare ciò che piace. Né questa concezione deve stupire se si pensa che l'uomo allo stato di natura è buono e che egli ha nella voce della coscienza l'indicazione sicura del suo agire, «*Il me reste à chercher quelles maximes j'en dois tirer pour ma conduite et quelles règles je dois me prescrire pour remplir ma destination sur la terre... Je les trouves au fond de mon coeur écrites par la nature en caractères ineffaçables... Il es au fond des ames un principe inné de justice et de vertu, sur lequel malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises: et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience ... la conscience ne trompe jamais [Nella Professione di fede etc.]*».

Orbene, come conciliare questa esigenza di libertà con l'altra insopprimibile esigenza della legge? Perché ove c'è una società – e R. stesso è costretto a dichiararlo: l'uomo non può vivere davvero allo «stato di natura», ma deve entrare in società con gli altri uomini – ivi c'è necessariamente una legge che limita in tanti modi la libertà dell'uomo: *ubi societas ibi jus*. Come conciliare, dunque, le due esigenze? Il contratto sociale è appunto destinato ad operare questa conciliazione.

Il perché è evidente: se la società umana ha la sua genesi nel patto sociale – cioè nella volontà dei consociati – la libertà è salva. E, infatti, cosa è la libertà se non l'autonomia? Si è liberi quando non si obbedisce che a norme poste da sé stessi: col patto sociale – cioè con la partecipazione alla creazione della legge – questa autonomia è rispettata.

In questo modo viene anche spiegata la genesi della società umana: perché, altrimenti, come spiegare il passaggio dell'uomo dallo stato di natura – che è stato di isolamento – allo stato sociale che non è conforme a natura? La socie-

tà ha fondamento nella volontà dei consociati: la ragione, poi, che determina questa volontà è costituita dalla necessità della difesa: gli uomini si associano per difendere, con la forza sociale, la propria persona (e, quindi, la propria libertà) e la proprietà.

Alla luce di questo supremo postulato che è insieme metafisico (perché vi si esprime la concezione dell'uomo) e politico (perché vi si esprime la concezione disorganica, individualista, della società) vanno considerati tutti gli ordinamenti dello stato «liberale-democratico» di Rousseau e di Kant: la finalità di tali ordinamenti dello Stato che in sé li riassume è precisa: trascrivere nel concreto della vita economica, giuridica, politica, culturale, familiare, morale e religiosa dello Stato questo principio sommo della libertà individuale.

Cominciamo dall'ordinamento economico: quale ne sarà il principio regolatore supremo? Evidentemente il principio volontaristico della libera concorrenza da un lato e quello del non intervento dello Stato dall'altro: la libertà individuale svolge indisturbata la sua iniziativa economica: l'ordine economico sarà non già il frutto di una saggia regolamentazione etica e politica di tale iniziativa; sarà, invece, il risultato dell'«incontro» meccanico delle iniziative individuali: i contrasti fra i singoli – alla maniera della concezione atomistica di Democrito – genereranno un ordine dell'economia. A questo concetto si ispira tutta l'economia liberale e questo concetto è alla base delle armonie economiche» di Bastiat.

Tutti conoscono le conseguenze sociali di questo regime economico: l'economia sottratta al controllo dell'etica e della politica ed abbandonata alla iniziativa individuale, ha creato quella società capitalista – internamente scissa fra la classe proprietaria a destra e quella proletaria a sinistra – contro la quale si levò minacciosa la reazione del socialismo.

Passiamo all'ordinamento politico (costituzionale) dello Stato. Come sarà costruita la struttura costituzionale dello Stato? Cioè, chi sarà chiamato al governo della cosa pubblica e, quindi, a chi sarà demandata la facoltà di creare le leggi? La risposta è evidente: tutti i consociati parteciperanno – almeno indirettamente – al governo della cosa pubblica ed a tutti i consociati verrà demandata – almeno indirettamente – la potestà legislativa.

Così saranno rispettate le due esigenze della libertà e della eguaglianza politica.

Questo principio della partecipazione di tutti i consociati alla vita politica dello Stato costituisce, certamente, un acquisto prezioso: però esso non è nuovo nella dottrina e nella prassi politica: basti ricordare, quel principio tomista [I, II, 105, 1] *ut omnes aliquam participationem habeant in principatu* che sta alla base della costituzione democratica dei liberi comuni italiani.

Ma anche qui la metafisica di Rousseau non manca di manifestare le sue conseguenze errate. Va bene che tutti i cittadini siano partecipi della *auctoritas* e siano autori della legge che ne è la massima espressione. Ma il fondamento di tale *auctoritas* dove risiede?

Data la concezione che R. ha della società la risposta non può essere che questa: risiede nella volontà dei consociati, come nella volontà dei consociati risiede l'origine della società.

Da ciò la conseguenza: tale *auctoritas* sarà forse esercitata in vista di una norma superiore di giustizia cui deve sottostare la volontà umana? No, sarà esercitata, invece, in conformità alla volontà sociale: cioè, in conformità a quella «volontà generale» che è infallibile e che risulta dalla maggioranza dei votanti. E questa volontà generale, disancorata da ogni norma superiore che funzioni da limite e da controllo, può porre in vita le leggi più diverse: essa, comunque, avrà come sua stella polare il sommo principio che ispira tutta la politica dello stato di R.: la difesa della libertà individuale.

A questo principio si ispira la struttura costituzionale della divisione dei poteri: costruire attorno alla persona ed alla proprietà una siepe giuridica che la custodisca da ogni illecito intervento dello Stato.

Sunt bona mixta malis. Ottimo il principio democratico della partecipazione di tutti al governo della cosa pubblica; ottimo il principio della divisione dei poteri avente per scopo la costituzione della «siepe giuridica» che funzioni da presidio per la libertà della persona; ottima questa attenzione accentuata per l'uomo; ma resta un difetto di base: quello della orientazione fondamentale dell'ordine pubblico. Manca una norma superiore che ponga questa orientazione al disopra delle volontà individuali.

Al disopra della volontà generale c'è, infatti, una norma di giustizia che non può essere mutata: la volontà generale non può fare altro che rendere esplicito e concreto ciò che in quella norma superiore di giustizia è implicito ed ideale. Ottima cosa garantire la libertà individuale: ma solo quella libertà che non è in contraddizione con questa norma ispiratrice dalla quale discende il bene di ciascuno e di tutti.

Il difetto base di R. qui riappare: la dissociazione della libertà dalla legge: come l'economia così la politica dello Stato di R. è affetta da questa infermità radicale. E questa dissociazione produce, in concreto, l'oppressione dei deboli. In uno Stato che abbia come suprema finalità la tutela della libertà individuale *sic et simpliciter* avverrà ineluttabilmente quello che è avvenuto nella società borghese: i più forti opprimeranno i più deboli: e, quindi, le classi economicamente forti diverranno le classi politicamente dirigenti – perché si fa presto a formare ed a manovrare una maggioranza! – e queste classi dirigenti, non vincolate da nessuna norma di etica politica ed economica, instaureranno proprio quella tirannia politica e, quindi, proprio quella deficienza di libertà e di eguaglianza per evitare la quale Rousseau aveva escogitato il suo contratto sociale!

Perché? Perché quando si dissocia la libertà da una norma superiore di giustizia non serve a nulla – ai fini della eliminazione della tirannia – l'erigere tale libertà a supremo principio dell'ordine politico.

Ottima cosa quanto R. scrive: «voici le grand probleme que en politique je compare à celui de la quadrature du cercle en geometrie: trouver une forme de gouvernement, qui mette la loi au dessus de l'homme»: è questo un principio che si ritrova anche in Aristotele e S. Tommaso: vi è qui il vero presidio della libertà e della eguaglianza politica. Ma a quale condizione? Che si tratti di legge giusta: cioè di legge che tragga il suo valore ed il suo fondamento non dal fatto soltanto formale di essere stata decisa dalla volontà generale (dalla maggioranza), ma dal fatto di essere sostanzialmente conforme ad una norma superiore di giustizia.

Certo: resta il problema spinoso: e quale è questa norma superiore di giustizia che deve a sé trarre l'ordine politico, economico, giuridico e, quindi, la libertà individuale? E qui una scelta di valore si impone: lo Stato non può essere agnostico: non lo è neanche quando sceglie come criterio supremo la libertà individuale *sic et simpliciter*. Qui si ripresenta il cristianesimo col suo supremo postulato della libertà individuale operante entro l'orbita della organica ed universale fraternità umana.

Se la libertà non si integra in questa legge della organica fraternità umana – con la conseguente «comunione» di tutta la scala dei beni che questa fraternità importa – la nascita della tirannia è inevitabile!

È ciò che è avvenuto allo Stato di Rousseau: nato in opposizione alla tirannia ed in difesa della libertà e della eguaglianza esso ha creato quell'ordine borghese capitalista che è proprio un ordine nel quale vige la tirannia di pochi e l'oppressione – e, quindi, la non libertà, la non eguaglianza – di molti.

Si rifiuta il cristianesimo? Sia pure: bisognerà scegliere un'altra scala di valori; bisognerà ancorarsi ad un'altra legge: sarà allora la legge della nazione, dello Stato, della razza, della classe e così via: o sarà la legge dell'arbitrio individuale: in ogni caso la conseguenza della tirannia non sarà evitata.

Quanto è stato detto per l'ordine economico e per l'ordine politico interno, va ripetuto per l'ordine giuridico interno ed internazionale.

Cosa è l'ordine giuridico interno e che finalità si propone? È il complesso delle norme del diritto privato e pubblico che fissano e tutelano la sfera giuridica di ogni consociato: Kant dice: «è il complesso delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale di libertà» [Met. dei costumi. Introduzione § 13]: questa legge di libertà può così formularsi: «agisci esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa accordarsi colla libertà di ogni altro secondo una legge universale».

Tutto l'ordine giuridico interno, quindi, non ha altro scopo: determinare, tutelandolo, l'ambito della libertà individuale: e questi limiti sono costituiti dalla *libertà* altrui.

Ecco qui riaffermata la concezione atomistica, asociale, che è caratteristica della metafisica di R. e di Kant. Sfere giuridiche che esternamente si incontrano e si limitano: ecco la rappresentazione dell'ordine giuridico: preoccupa-

zione di difendere sin dove è possibile la volontà individuale: ecco la finalità dell'ordine giuridico.

La fonte del diritto sta nella volontà generale – ogni statuizione della maggioranza è giusta – od in quella individuale: il contratto fra privati, qualunque ne sia il contenuto, forma diritto fra di essi.

Il difetto di questa costruzione è il solito: si trascura la legge che è anteriore alla libertà ed alla quale la libertà deve ordinarsi: la fonte prima del diritto non è costituita dalla volontà generale: anteriore alla legge positiva c'è una legge naturale ed eterna alla quale quella positiva deve collegarsi se vuole possedere i caratteri sostanziali della giustizia e non quelli puramente formali della «giuridicità».

Quando questo riferimento manca, la tutela della libertà e della eguaglianza diventa irrisoria: la «giuridicità» formale diventa il paravento che nasconde delle sostanziali ingiustizie.

Quello che si dice per l'ordine giuridico interno va ripetuto per l'ordine giuridico internazionale: qui la concezione atomista della libertà individuale sganciata da ogni superiore norma di socialità viene trasferita dall'individuo allo Stato. Come non esiste una società naturale fra i singoli e, quindi, una norma superiore di socialità che condiziona il loro diritto interno (privato e pubblico) così non esiste una società naturale fra gli Stati e, quindi, una norma superiore di socialità che ne condiziona i rapporti: come il diritto interno ha origine soltanto pattizio, così origine solo pattizio ha il diritto internazionale.

Questa trasposizione sul piano del diritto internazionale della concezione individualista che vige su quello del diritto interno è visibilissima nella dottrina giuridica di Kant che è una chiara derivazione della dottrina di Rousseau.

«Gli elementi del diritto dei popoli – dice Kant nelle *Met. dei costumi* § 54 – sono: 1) che gli Stati considerati nei loro rapporti esteriori reciproci, sono naturalmente in uno stato non giuridico, come dei selvaggi senza legge; 2) che questo è uno stato di guerra (il diritto del più forte) quantunque non ci sia sempre realmente la guerra e una reale ostilità permanente... 3) che è necessario di fondare una federazione secondo l'idea di un contratto sociale originario, un'unione di popoli, per mezzo della quale essi si obbligano a non immischiarsi nelle discordie intestine gli uni degli altri, ma a proteggersi però contro gli assalti di un nemico esterno; 4) che questa unione non suppone un potere sovrano, come in una costituzione civile, ma soltanto una associazione (confederazione) che può essere disdetta in ogni tempo e che per conseguenza deve essere rinnovata di tempo in tempo. È un diritto che viene in soccorso di un altro diritto, che è originario, quello di impedirsi reciprocamente di cadere in uno Stato di guerra reale».

Concezione metafisica e concezione giuridica si corrispondono: se l'uomo non è sociale per natura tutti rapporti giuridici non possono essere costruiti che in funzione della libertà individuale.

Concezione metafisica e concezione giuridica si corrispondono: si nega la natura sociale dell'uomo? Ebbene: come lo Stato è generato da un patto socia-

le, così la società degli Stati non può essere generata che da un patto sociale: come non vi è una naturale società dei singoli così non vi è una naturale società degli Stati.

Le conseguenze giuridiche sono ovvie: nel diritto interno ed in quello internazionale la fonte unica del diritto è il contratto.

Parlare, quindi, di un diritto naturale internazionale anteriore e superiore a quello pattizio non ha senso: e non ha senso ammettere – come la dottrina cattolica ammetteva e come De Victoria, Suarez, etc. scrivevano – l'esistenza di una organica società degli stati che sia anteriore a quella volontaria e che la condizioni.

Le conseguenze politiche di questa concezione?

L'assoluta sovranità dello Stato: lo Stato, come l'individuo, è libero: esso non è soggetto ad altra norma che non sia quella posta attraverso il trattato internazionale, da sé stesso.

Nessun riconoscimento, quindi, di norme superiori che condizionino tale libertà: la sovranità statale non comporta nessuna limitazione! Quale crollo nell'edificio della *res publica christianorum* che la Chiesa aveva costruito e che i grandi internazionalisti del 1500 avevano con tanta sapienza illustrato.

Le guerre e la graduale scomposizione dell'unità delle genti saranno il frutto di questa dottrina dissociante. Si noti una cosa: su questo terreno del diritto internazionale e della sovranità degli Stati le opposte dottrine di Rousseau e di Hegel perfettamente coincidono.

XVII. VALUTAZIONI FINALI

Ora possiamo rispondere fondatamente alla domanda: c'è corrispondenza fra la *Weltanschauung* e la teoria politica di Rousseau (e di Kant)? È o no, lo Stato di Rousseau, la trascrizione di una determinata metafisica in determinati ordinamenti sociali? La risposta non è davvero dubbia: lo Stato di Rousseau presenta in tutti i suoi ordinamenti una struttura che è fatta per trascrivere in essi una concezione della vita che ha come centro l'individuo. Siamo alla fruttificazione politica, giuridica, economica etc. della riforma: lo spostamento operatosi nella civiltà umana – rispetto alle posizioni anteriori della concezione cattolica – è di proporzioni gigantesche, perché si è trattato di questo: di estromettere dalla vita sociale l'organismo soprannaturale sul quale la società umana si era venuta costruendo come sul suo unico fondamento: la Chiesa.

Non solo: ma questa estromissione ha alterato tutti i rapporti sociali naturali; ha spezzato tutti gli equilibri; ha provocato una rivoluzione di dimensioni

insospettabilmente vaste: solo oggi, indirettamente, attraverso le reazioni che si vanno producendo nella società, possiamo intuire la vastità del dramma. Non si toglie impunemente il perno che dà equilibrio alle forze individuali e sociali dell'uomo: le reazioni che si produrranno saranno di proporzioni non meno gigantesche delle azioni che le hanno prodotte.

Dobbiamo, dunque, dare un giudizio integralmente negativo intorno allo Stato di Rousseau? Si ripeta qui quanto si è detto per Hegel e per Marx: l'ispirazione fondamentale di questo Stato è errata; errata la metafisica che sta a base della dottrina politica: fondata, in qualche misura, l'acerba critica di Proudhon (*Idée générale de la révolution*, Paris, Flammarion, p. 121) «*R. part dans son programme de démagogie, comme dans son traité d'éducation, de la supposition mensongère, spoliatrice, homicide, que l'individu seul est bon, que la société le déprave; qu'il convient à l'homme en conséquence de s'abstenir le plus possible de toute relation avec ses semblables, et que tout ce que nous avons à faire en ce bas monde, en restant dans notre isolement systématique, c'est de former entre nous une assurance mutuelle pour la protection de nos personnes et de nos propriétés: le surplus, à savoir la chose économique, la seule essentielle (esagerato!), abandonné au hasard de la naissance et de la speculation... En deux mots, le contrat sociale, d'après R., n'est autre chose que l'alliance offensive et défensive de ceux qui possèdent contre ceux qui ne possèdent pas... c'est ce pacte de haine, monument d'incurable misanthropie: c'est cette coalition des barons de la propriété, du commerce, de l'industrie contre les déshérités du prolétariat, ce serment de guerre sociale enfin, que R., avec une outre-cuidance que je qualifierais de scélérates... appelle contrat social.*

E tuttavia la storia umana non procede mai avanti senza portare qualche contributo all'edificazione della città cristiana: l'acquisizione di questo periodo storico consiste in una attenzione politica più approfondita dell'uomo.

L'esigenza della libertà politica secondo la quale tutti i cittadini hanno diritto a partecipare alla formazione della legge e, quindi, al governo della cosa pubblica si afferma, ormai, come un principio inviolabile dell'ordine politico.

XVIII. LA WELTANSCHAUUNG CATTOLICA

Due sono le conclusioni che si traggono dallo studio sin qui condotto: la prima è questa: le concezioni politiche dell'epoca nostra hanno un fondamento metafisico: sono la trascrizione negli ordinamenti sociali di una certa concezione della vita. Si può dire anzi di più: che, cioè, ogni concezione politica poggia necessariamente sopra una certa metafisica; essa presuppone sempre una concezione determinata dei massimi problemi dell'uomo.

La seconda conclusione è questa: queste varie concezioni metafisiche e politiche del nostro tempo sono legate – in quanto ne costituiscono una deviazione – alla concezione cattolica.

Da Marx ad Hegel a Kant a Rousseau a Locke ad Hobbes alla riforma c'è continuità: si tratta del dispiegarsi storico di quel processo di disincaglio e di dissociazione che ha origine con la riforma.

Sorge a questo punto il problema: poiché la crisi consiste nel fatto che la costruzione politica è stata fatta in funzione di una errata concezione metafisica, non è dunque necessario procedere ad una costruzione politica nuova che si ancori ad una concezione metafisica vera? Le concezioni metafisiche di Rousseau, di Hegel e di Marx sono, come abbiamo visto, errate.

Delle costruzioni politiche che hanno per premessa queste concezioni non possono non essere prive di una intima debolezza: sono come l'edificio costruito sulla sabbia.

Dunque? Dunque ci vuole una costruzione politica che abbia fondamento in una concezione metafisica vera: e questa concezione metafisica vera non può essere che quella cattolica.

Bisogna tornare alla base dalla quale ci siamo staccati: dopo la tragica avventura dell'allontanamento dalla casa paterna bisogna tornare ad essa per ritrovare pace e stabilità.

Tornare, si capisce, ricchi di esperienza epperò capaci di valutare meglio di quanto non avesse potuto fare il Medioevo – l'umanità e l'ampiezza (la universalità) della concezione cattolica.

I grandi pilastri di questa concezione concernono – come si è già detto a proposito degli elementi essenziali di ogni *Weltanschauung* – Dio, l'uomo, la società (e la storia), il mondo fisico.

I) Chi è Dio? L'Essere increato e creatore, principio e fine di tutte le creature ed in modo speciale dell'uomo. Da ciò la conseguenza: esiste una legge eterna, iscritta nella natura di ogni essere e divenuta perciò legge naturale, regolatrice di tutti gli esseri ed in modo speciale dell'uomo.

Il primo grande principio della società umana già si profila: anteriore ad ogni legislazione positiva c'è una legge eterna e naturale dalla quale la legislazione positiva umana deve trarre ispirazione e norma.

E si profila pure il primo grande principio regolatore della libertà individuale e dell'azione individuale: la libertà non è disancorata dalla legge: la finalità della libertà sta nel prendere consapevolezza di questa legge che orienta verso Dio e nel tradurla nel concreto dell'azione.

Certo: poiché si è liberi si può anche violare la legge finalizzatrice dell'uomo: ma la legge resta, nonostante la violazione, e reagisce sull'uomo che la viola e sulla società nella quale la violazione si è operata.

II) Cosa è il mondo? Una *unitas ordinis*: cioè il complesso gerarchicamente ordinato di tutti gli esseri individuali che costituiscono la creazione visibile (l'universo fisico).

Ecco una definizione che elimina in radice ogni panteismo: il mondo non è una sostanza (Aristotele fa di questa verità il pernio della sua metafisica: e S. Tommaso lo segue: *haec est veritas quod in rerum natura nihil, est praeter singularia existens*): esso è un ente di relazione (accidentale, perciò, non sostanziale) che risulta dall'armonico collegamento di tutti gli esseri.

Un collegamento gerarchico, perché gli esseri sono, per dir così, collocati sopra una scala: salgono di grado e di valore a mano a mano che il loro principio formale si intensifica ed essi si elevano dal piano minerale a quello vegetale, dal piano vegetale a quello animale e dal piano animale a quello umano.

Ammettiamo, dunque, l'evoluzione in senso materialista? Come, cioè, se dai valori più bassi si generassero quelli più alti? No: anzi qui, casomai, si ha una legge di evoluzione rovesciata: i valori più bassi non sono che una degradazione di quelli più alti.

Questa visione gerarchica dei valori ha una importanza grande: essa ci permette già di giudicare il materialismo storico – corollario di quello dialettico – che considera i valori ideali quali superstrutture che hanno l'atto economico per fondamento.

La finalità ultima di questa struttura gerarchica del mondo sta nel costituire per l'uomo uno strumento di elevazione verso Dio.

III) Cosa è l'uomo? Un essere individuale sostanziale razionale (*individua substantia rationalis naturae* dice Boezio): questa definizione elimina l'errore idealista o materialista che fa dell'uomo non un essere individuale per sé stante (cioè sostanziale), ma un essere accidentale, cioè un «momento» nel processo dell'unica realtà sostanziale (l'Idea o la materia). L'affermazione di questa sostanzialità dell'individuo umano ha una grande importanza per combattere quella svalutazione dell'individuo che è propria della dottrina egheliana e della conseguente dottrina marxista.

L'affermazione, inoltre, della razionalità indica che l'uomo si differenzia nettamente, pel suo valore, dagli esseri inferiori: egli, perché razionale, è un essere libero; e perché razionale e libero egli è collocato sul piano più alto della creazione visibile a cavaliere fra la materia e lo spirito, fra il tempo e l'eternità. *In confinio existens aeternitatis et temporis*, come S. Tommaso dice. Che struttura ha l'uomo? È composto di materia e di spirito; di corpo, cioè, e di anima; e corpo ed anima formano una unità, sono ordinati l'uno all'altro. Lo spirito, perché tale, è incorruttibile (immortale); il corpo, perché tale, è corruttibile (mortale).

Questa struttura è governata dal principio gerarchico il quale regge tutto l'edificio della persona: esso è visibile nelle facoltà che l'uomo possiede (dalle vegetative, alle sensibili, alle spirituali) e nelle azioni a tali facoltà corrispondenti.

Il microcosmo (l'uomo) è un po' come il macrocosmo (l'universo): l'uomo è davvero un piccolo mondo.

Che fine ha l'uomo? Qui intervengono ragione e rivelazione: la ragione naturale mostra che il fine dell'uomo non può essere che Dio: Dio, infatti, è la

causa finale di tutti gli esseri: lo è in maniera speciale per l'uomo, essendo l'uomo un essere razionale ed essendo perciò destinato alla conoscenza indiretta di Dio (attraverso le creature egli risale al Creatore).

Ma qui interviene la rivelazione: l'Antico ed il Nuovo Testamento rivelano che Dio è Padre e che il destino dell'uomo è soprannaturale: consiste cioè nell'essere associato alla vita intima di Dio: il fine soprannaturale dell'uomo consiste nella visione beatificante di Dio incoata in questa vita con la grazia e consumata nell'altra vita con la gloria.

Questo fine l'uomo raggiunge mediante l'incorporazione a Cristo, cioè divenendo membro del Corpo mistico di Cristo che è la Chiesa.

Con quale azione l'uomo raggiunge questo fine? Questa domanda importa tutti i problemi relativi all'agire umano: quello della libertà, quello della gerarchia delle azioni.

Cominciamo dalla legge: si richiami quanto si è detto innanzi: poiché c'è Dio Creatore, c'è una legge impressa, da Dio in ogni essere creato: questa legge organizza la struttura di ogni essere e ne orienta l'azione: seguendo nell'operare questa legge l'essere raggiunge il suo fine:

Questo vale anche per l'uomo: per raggiungere il suo fine – che è Dio – l'uomo deve seguire una duplice legge: quella naturale e quella rivelata. Quindi perché le azioni umane pervengano al loro scopo – che è quello di avviare l'uomo verso il porto supremo – è necessario che esse seguano il duplice itinerario che è loro tracciato.

Si tenga presente che le due leggi ed i due itinerari si integrano: la legge soprannaturale integra quella naturale: l'itinerario della fede è una prosecuzione, sul piano soprannaturale, dell'itinerario della ragione.

Non solo: la legge, naturale e divina, non si limita ad essere una fredda indicazione dell'intelletto alla volontà: una indicazione senza presa intima nella volontà medesima: tutt'altro: le due leggi sono anche due forze motrici – naturale l'una e soprannaturale l'altra (la grazia) – della volontà: operano dall'interno, come forze che attirano provocando nella volontà desiderio e diletto. L'uomo è, quindi, attratto verso Dio come verso il suo centro naturale, e soprannaturale di gravitazione.

Viene ora il problema della libertà.

La libertà dell'uomo è ancorata alla legge naturale e divina: è sollecitata dalla inclinazione della natura e da quella della grazia: l'uomo agisce bene quando agisce sotto l'ispirazione di quella duplice legge e perciò in conformità al suo fine ultimo.

Può respingere quelle sollecitazioni? Può violare quella legge? Certo, perché è libero: ed anche queste deviazioni rientrano nel potere della libertà: sono un *signum quoddam libertatis*.

Ma la legge, anche se violata, resta e reagisce: l'uomo è legato al suo fine: Dio esiste, ineliminabile centro di gravitazione e luogo di riposo degli spiriti!

All'uomo non resta, quindi, che questa alternativa: o aderire alla sollecitazione di Dio ed alla legge di Dio; ed allora la sua vita sarà una costruzione solida:

o resistere a quella sollecitazione e violare quella legge ed allora la vita dell'uomo sarà una dissipazione dolorosa: da questo dilemma non si esce.

Alla luce di questa alternativa vanno considerati i misteri basilari della rivelazione cristiana: quello della vocazione soprannaturale dell'uomo alla società interiore con Dio; quello del peccato originale che spezza questa società staccando l'uomo da Dio e scomponendo lo stato di giustizia originale nel quale l'uomo era stato creato; quello della redenzione di Cristo che mediante la grazia sana la natura, la ricompone nell'originale giustizia ed armonia e la fa capace della soprannaturale società con Dio.

Il tema, quindi, della libertà umana è un tema complesso che involge i massimi problemi della destinazione ultima dell'uomo: esso riesce comprensibile solo se veduto nella prospettiva di eternità nella quale il cristianesimo lo colloca.

Perché solo in questa prospettiva è comprensibile il mistero dell'uomo: il mistero della nascita e quello della morte; il mistero di questa vita umana che è davvero un itinerario interiore che parte dalla valle del tempo e che termina sulla cima dell'eterno.

Natura, e grazia; libertà e legge; ragione e rivelazione; ecco dei termini che non vanno dissociati se si vuole comprendere qualcosa del problema – l'unico che ci interessa, infine – dell'uomo!

Ora diventa chiaro il problema della gerarchia delle azioni: l'uomo agisce: cioè passa dalla potenza all'atto; si muove; agisce dentro di sé (si pensi al moto della volontà ed a quello dell'intelletto) ed agisce fuori di sé (si pensi a tutte le azioni esterne che noi compiamo: le azioni che involgono, cioè, un movimento esterno del nostro corpo, che hanno un oggetto esterno a noi stessi). L'uomo compie tante azioni di diverso contenuto: si nutre, lavora per produrre beni economici, si istruisce, si interessa dei problemi familiari e politici, si associa, fonda amicizie, compie atti di culto, prega. Orbene: tutti questi atti sono o no direttamente od indirettamente ancorati all'ultimo fine dell'uomo? E tra di essi esiste o no una certa gerarchia determinata dall'intrinseco valore che essi possiedono? La risposta è positiva: sì, non c'è nessun atto umano che sia sottratto all'attrazione del fine ultimo: *omnia quae homo vult vult propter ultimum finem*: e questo fine ultimo, considerato dal punto di vista soggettivo, consiste nel compimento di quell'atto finale nel quale l'uomo raggiunge la pienezza della sua interiore espansione e, perciò, la pienezza del suo gaudio e della sua pace.

Si può ricorrere all'immagine della pianta: c'è forse alcun movimento della pianta che non tenda – dalla radice al fiore alla produzione del frutto? No, evidentemente: tutto il moto della pianta tende al compimento di questo atto ultimo nel quale consiste la ragione della sua esistenza. Così si dica per l'uomo: agisce; compie atti della più svariata natura e del più svariato contenuto; ma cosa cerca nel compimento di questi atti? A quale atto supremo essi si ordinano? Evidentemente tutti questi atti non costituiscono che una preparazione di quell'atto ultimo nel quale la persona umana raggiunge la pienezza del suo es-

sere e della sua perfezione. Ci si nutre, ci si veste, ci si unisce, ci si istruisce, ci si interessa ai problemi della famiglia e della società, si prega: ma in vista di che cosa? Per sviluppare la nostra natura umana, per rispondere alla nostra vocazione e per disporci al compimento di quell'atto interiore di unione con Dio nel quale consiste la perfezione nostra. È questo l'atto finale dell'uomo: un atto che non può essere perfetto se non nell'altra vita quando, col sussidio della gloria, Dio sarà veduto e goduto senza mediazione alcuna. Le azioni umane, quindi, hanno un diverso valore che è determinato dalla loro ordinazione e dalla loro vicinanza all'atto finale di contemplazione nel quale si consuma la perfezione dell'uomo: sono gerarchizzate: sono collocate, cioè, su una verticale che ha il suo vertice nell'atto di perfetta adorazione di Dio.

Questa dottrina è molto importante: essa confuta in radice le teorie che rovesciano la gerarchia delle azioni e che pongono nelle azioni esterne – siano politiche (Hegel) che economiche (Marx) – la finalità dell'agire umano. No: l'azione umana non è destinata a consumarsi nel tempo; l'atto finale, in vista del quale la struttura dell'uomo è costruita ed in vista del quale tutte le operazioni dell'uomo vengono compiute, è un atto interiore di unione con Dio (*mente et affectu*). Da ciò deriva che le azioni immanenti hanno un valore superiore rispetto a quelle esterne: che l'atto teoretico ha un valore superiore rispetto a quello pratico. Accettata questa dottrina – che è essenziale nel cristianesimo – ne deriva tutta una orientazione «contemplativa» della civiltà – un primato dei valori ideali – che è in contrasto con l'ispirazione materialistica di certe correnti della civiltà contemporanea.

Che valore ha l'uomo? Quanto si è detto sulla natura razionale dell'uomo, sul suo fine, sulla gerarchia delle sue azioni, ci mette in grado di rispondere con esattezza a questa ultima domanda: l'uomo ha un valore finale. Ciò importa che l'uomo non può – come avviene per le cose e per gli animali – essere «usato» per un qualsivoglia fine!

L'intima libertà dell'uomo e l'intima operazione dell'uomo non possono essere violate in nome di nessuna finalità temporale! È questo un punto che differenzia nettamente la società cristiana da quella pagana: nella concezione pagana dello stato l'uomo è un mezzo che serve ai fini temporali dello stato (fini nazionali, razziali etc.); nella concezione cristiana l'uomo è *mi fine* al quale si ordinano i fini dello stato (lo stato, cioè, costruisce i suoi ordinamenti in modo tale da agevolare alla persona l'itinerario che la conduce alla sua perfezione interiore e, quindi, a Dio).

IV) E veniamo, infine, alla società. Cosa è la società? Una *unitas ordinis*: cioè un ente di relazione: non quindi un ente sostanziale (come Hegel e Marx la definiscono); enti sostanziali sono soltanto gli uomini che la costituiscono. Questa affermazione è molto importante: perché essa indica l'antioriorità dell'individuo rispetto alla società: afferma, cioè, che l'individuo è portatore di valori originali che la società non può disconoscere, ma che anzi deve proteggere ed incrementare.

Individualismo? No; è riconoscimento del valore dell'individuo: l'individualismo sorge solo quando si afferma che la società non ha fondamento nella natura umana ma è frutto di un contratto (come Rousseau ed i «contrattualisti» dell'illuminismo affermano): invece quando, pur sostenendo la natura sociale dell'uomo, si mette in rilievo il valore originale dell'individuo, le sue personali finalità, i suoi diritti naturali di libertà e, quindi, di iniziativa etc. non si fa dell'individualismo: non si fa che riconoscere la realtà quale è.

Sin da ora, quindi, la tesi collettivista viene in radice respinta: la tesi cioè che fa dell'individuo una «funzione» di una realtà sociale trascendente: come cioè, se l'individuo non fosse che una «accidentalità» di una realtà sostanziale superiore quale sarebbe la realtà dello stato, della nazione, della razza, della classe etc.

Questa semplice affermazione: la società è una unità di ordine non una unità sostanziale, è davvero la pietra angolare di tutta la sociologia.

Che struttura ha la società? Una struttura organica ed ordinatamente universale. Perché organica? Perché data la natura sociale dall'uomo, gli uomini sono fatti per integrarsi gli uni con gli altri: hanno talenti diversi distribuiti in modo da far sì che quelli degli uni si integrano con quelli degli altri (*omnia quae sunt ad invicem ordinata sunt*): gli uomini, quindi, si possono – in certo modo, per analogia – considerare quali membri di un unico corpo sociale nel quale ciascuno esercita una funzione che ridonda a profitto di tutti: ciascuno per tutti e tutti per ciascuno. C'è fra gli uomini una solidarietà analoga a quella esistente fra i membri di un unico organismo; questa solidarietà è stata magnificamente intuita già dal mondo pagano: basta ricordare l'apologo di Menenio Agrippa e l'immagine della volta usata da Seneca.

Questa solidarietà naturale è poi confermata e consolidata dalla rivelazione soprannaturale del Corpo Mistico: i cristiani non sono gli uni dagli altri staccati: sono, invece, gli uni agli altri, in Cristo, misticamente uniti, come sono uniti fra di loro i tralci di una vite ed i membri di un corpo (*multi unum corpus sumus*).

Perché ordinatamente universale? La società umana abbraccia tutti gli uomini: è un organismo del quale fanno parte tutti! Questa universalità – intuita in qualche modo, già dal mondo antico: si pensi a Marco Aurelio – è divenuta realtà sociale – almeno sul piano religioso – con la costituzione della Chiesa Cattolica: la *respublica christianorum* del Medioevo tentò di costruire secondo questo principio di universalità la società politica delle genti cristiane. Questo principio è divenuto ormai una esigenza insopprimibile della civiltà umana: esso è, in ultima analisi, la stella orientatrice del diritto internazionale. Sono, perciò, radicalmente errate le concezioni tanto di Rousseau, che di Kant e di Hegel le quali affermano la assoluta sovranità degli Stati e l'inesistenza di una società naturale fra di essi.

La società è, per sua intrinseca esigenza, universale: chiunque contraddice questo principio è mendace! Nazionalismi, razzismi etc. trovano in esso la loro irrimediabile condanna.

Ma questa universalità è ordinata: è formata, cioè, di *ordines* crescenti ed organicamente collegati: cioè nella società universale esistono società minori che vanno dalla prima e fondamentale – quella familiare – alle società culturali e professionali, alla società nazionale e statale, sino alle grandi federazioni di Stati e di nazioni.

Una vasta ma organica federazione di società minori: ecco cosa è l'universale società umana.

Che fine ha la società? La risposta è ovvia: ogni società non può avere che un fine: quello del comune bene dei suoi membri. Ma il problema sta proprio qui: in che cosa consiste questo bene comune? Come si produce? Come si ripartisce? La risposta, se prendiamo ad esempio la società economica, non può essere che questa: il bene comune economico consiste nella produzione la più perfezionata possibile di beni economici: questa produzione viene compiuta da tutti coloro che vi partecipano: essa viene a tutti proporzionalmente ripartita. Ma esistono, forse, soltanto beni economici? No, certo; vi sono beni culturali, beni politici, bene giuridici, beni religiosi; ecco altrettanti settori del bene comune: tutti, in qualche modo, partecipano dovrebbero! – alla produzione ed alla ripartizione di esso.

Quale sarà allora il principio finalizzatore in base al quale avviene questa produzione e questa ripartizione del totale bene comune? E come saranno gerarchizzati i vari «settori» del bene comune? La risposta qui va ricavata dalla concezione che si ha della persona e delle operazioni della persona.

Se la persona umana, pur essendo sociale, ha un valore che trascende qualsiasi ordinamento sociale e se le operazioni della persona si gerarchizzano in tal modo da ordinarsi tutte all'operazione interiore di contemplazione e di amore di Dio, la conseguenza è ovvia: il principio ispiratore che dà norma al bene comune è questo: il bene comune deve ordinarsi al bene supremo della persona: esso, cioè, deve costituire quel complesso gerarchizzato di condizioni esterne – economiche, giuridiche, politiche, culturali, religiose – che permette alla persona il libero e graduale raggiungimento del suo ultimo fine.

Non si può quindi, per raggiungere un preteso bene comune economico, familiare, statale, nazionale, razziale, etc., violare questo principio ispiratore e rovesciare la gerarchia dei beni che esso impone; non si può, per un preteso bene comune, violare la libertà e la coscienza della persona; ledere i diritti naturali dell'individuo o della famiglia: perché si tratti di vero bene comune è necessario che esso sia governato – nella sua genesi e nella sua circolazione – dal principio di gerarchia che tutto finalizza in vista del fine ultimo della persona. Qui sta la radicale novità e differenza del cristianesimo rispetto al paganesimo antico e moderno: non l'uomo per il bene comune (la patria, la razza, la classe, il sabato etc.), ma il bene comune per l'uomo. Questa concezione gerarchica ed integrale del bene comune differenzia la concezione cattolica della società da quella marxista: in quest'ultima la gerarchia, se se ne vuole ammettere una, è

rovesciata: perché il bene comune consiste essenzialmente nel bene economico: gli altri beni – il politico, il culturale, il religioso – sono superstrutture di quello economico e sono da esso condizionati e ad esso ordinati: la finalità economica è la finalità ispiratrice di tutto l'ordinamento sociale.

Lo stesso dicasi per la concezione di Hegel e per quella di Rousseau: nella concezione di Hegel il bene comune consiste nel bene politico (razziale, nazionale etc.) al quale, come al bene fondamentale, tutti gli altri beni devono ordinarsi; nella concezione di Rousseau il bene comune consiste nel bene giuridico (tutela della libertà individuale) al quale, come a fine, tutti gli altri beni si ordinano.

Quale è l'azione con la quale la società raggiunge il suo fine (il bene comune) e quali sono le norme regolatrici di essa?

La scala delle azioni della società è parallela a quella dell'individuo: cioè si parte dall'azione economica e si sale gradualmente all'azione associativa e politica, all'azione giuridica, all'azione culturale, all'azione religiosa (esterna).

Il bene comune è, infatti, coestensivo al bene individuale. Orbene: le norme regolatrici di queste azioni sono due: la prima consiste nel tener conto, in tutti i piani dell'azione, della libertà della persona e delle finalità trascendenti della persona.

Perciò non deve mai essere intaccata in radice l'iniziativa originale del singolo: l'uomo non deve mai essere ridotto ad un meccanismo di esecuzione. E ciò in base al principio che tutti gli ordinamenti sociali e, quindi, tutte le azioni sociali sono strumenti a servizio dell'uomo e non viceversa.

Non solo: in tutti i piani dell'azione sociale deve essere operante il principio gerarchizzatore: deve, cioè, essere tenuto presente che l'azione economica, quella politica etc. non sono fine a sé stesse: si tratta di azioni ordinate le une alle altre secondo una scala di valori che parte dell'economico e che si corona nel culturale e nel religioso.

La seconda norma consiste nel tener conto in tutti i piani dell'azione sociale della ordinata «comunione» nella quale gli uomini sono naturalmente e soprannaturalmente costituiti. Il principio naturale del corpo sociale e quello soprannaturale del Corpo mistico porta come conseguenza che nell'intera scala dell'azione sociale sia operante – sempre entro i confini della libertà della persona e della gerarchia dei beni – la regola della organica solidarietà.

Quindi comunione e solidarietà economica; comunione e solidarietà politica; comunione e solidarietà giuridica; comunione e solidarietà culturale; comunione e solidarietà religiosa.

Anche qui la concezione cattolica della società si differenzia nettamente dalla concezione di Rousseau, di Hegel e di Marx: nella società di R., infatti, c'è la libertà, ma manca la gerarchia e la solidarietà; nella società di H. manca la libertà, è rovesciata la gerarchia e diventa inumana la solidarietà; nella società di M. c'è il rovesciamento della gerarchia che produce gravi fratture e nella libertà e nella solidarietà.

E, infine, la società, in tutti i suoi ordinamenti, ha valore strumentale o finale? La risposta è evidente: ha valore strumentale: la società è fatta per l'uomo – cioè per agevolare all'uomo l'itinerario che lo conduce a Dio – e non viceversa. Merita proprio ricordare quel testo così luminoso di S. Tommaso: *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua: sed totum quod homo est, potest et habet ordinandum est ad Deum.*

V) Ed infine qualche concetto orientatore intorno alla storia ed alle sue finalità. Anzitutto: possiamo forse accettare la concezione «sostanziale» della storia quale Hegel (e dopo di lui Marx) la prospetta? La risposta è evidente: no; la storia non è una realtà sostanziale di cui gli individui e gli Stati non sarebbero che i «momenti» accidentali: di sostanziale non c'è che la persona umana che con la sua azione libera costruisce la storia: e questa persona Umana – con la sua libertà e la sua azione – non si esaurisce integralmente nella storia: la «parte migliore» dell'uomo e l'azione più elevata dell'uomo sono poste su un piano sopratemporale e soprastorico: Dio, infatti, che è al di sopra della storia, è il punto di convergenza finale dell'uomo. Viene così criticata in radice la tesi egheliana che fa della storia l'assoluta realtà umana e viene così reintegrato il valore originale della persona: io non sono un frutto ed un momento del processo storico; il processo storico è, per la parte che mi riguarda, ed in proporzione al mio intervento, il frutto della mia opera!

Ancora: la storia ha una finalità? Certo, la storia umana non è priva di finalità: ma la tesi cristiana diverge radicalmente da quella egheliana. Per Hegel la storia è finalizzata perché essa si svolge secondo un piano immanente e necessario: gli individui e gli Stati sono gli strumenti necessitati di questo piano storico attraverso il quale lo Spirito svolge la sua trama. La storia, perciò, è l'ineluttabile attuazione dello Spirito: e questa attuazione svolge un disegno di cui sono definibili le tappe: i «gradi» dello Spirito – orientale, greco, romano... germanico – sono le grandi fasi di una ascesa che ha la sua perfezione nel grado «germanico»!

Una concezione, infine, molto grossolana: si tratta di una trasposizione nell'ordine storico di quella norma di sviluppo necessario che governa l'ordine fisico. Come una pianta attua ineluttabilmente il suo disegno sino alla maturazione del suo frutto, così la storia attuerebbe ineluttabilmente il suo disegno sino alla maturazione di quel frutto «germanico» nel quale essa troverebbe la sua perfezione ultima.

E la libertà umana? In radice negata, anche se affermata in apparenza.

Nella concezione cristiana, la storia ha un fine: ma si tratta di un fine che, per un lato – attraverso il vasto giuoco delle idee che incidono, quasi forze motrici, nel moto storico – è liberamente posto dagli uomini e per l'altro – mediante l'intervento invisibile della Provvidenza – è misteriosamente preordinato da Dio.

Libertà dell'uomo ed intervento di Dio: la finalità della storia dipende dall'una e dall'altro.

Ma c'è un centro di gravitazione che può essere indicato come punto di riferimento e come ideale di perfezione cui tende la storia? Per rispondere a que-

sta domanda bisogna porsi nel cuore del cristianesimo che equivale poi, in un certo senso, ad un porsi nel cuore stesso dell'uomo: sì, questo centro di gravitazione e questo ideale di perfezione verso cui tende il moto della storia esiste: esso è indicato in quelle parole così impegnative dell'Evangelo: – siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei Cieli.

Il punto di riferimento verso il quale tendono gli uomini è questa perfezione individuale e collettiva che è esigita, in un certo senso, dalla loro stessa natura e che essi invocano dal fondo del loro essere con quella invocazione così precisa: venga il tuo regno come in Cielo così in terra.

Ecco perché la storia umana può essere rappresentata come una spirale, che nonostante le sue paurose deviazioni, è tuttavia in crescente progresso: una spirale che non avrà in terra il suo coronamento, ma che dalla terra è arditamente lanciata verso il cielo.

Questa è l'orientazione, nonostante tutto, ineluttabile – qui la qualifica è esatta – del moto storico quale il cristianesimo lo rivela: è questa l'orientazione che risulta dalla meditazione dell'antico e del nuovo testamento; è questa l'orientazione della storia umana quando è vista nel suo inseparabile intreccio con la storia della Chiesa: nel moto storico si porta a maturazione – nonostante le deviazioni possibili – il seme della dignità della persona umana e quello della umana fraternità depresso dall'Evangelo nella coscienza degli uomini.

Ciò che funziona da determinante storica, quindi, oltre alla libertà ed alla Provvidenza è questo elemento ideale di perfezione che fa parte integrante della coscienza umana.

Ed il peccato? Ha esso pure la sua parte nella determinazione del moto storico: la «dialettica» storica è dovuta, in tanta parte alla sua azione ostacolante e deviatrice: ma c'è la sovrabbondanza della grazia a fare da sufficiente contrappeso: la storia umana ha, per effetto della efficacia riparatrice ed elevatrice della grazia, un esito positivo.

Insomma la storia ha come centro di gravitazione Cristo e la redenzione interiore e, di riflesso, sociale di Cristo.

In questo senso è legittimo parlare di un progresso storico: di un progresso, cioè, politico, economico, culturale, morale e, in certo modo, anche religioso dell'uomo e della società umana. Questo progresso consiste nel fatto che dal teorema fondamentale della dignità della persona umana quale il cristianesimo la ha costituita e rivelata, vengono gradualmente ricavati nuovi e più ampi corollari.

Nonostante tutte le deviazioni – paurose deviazioni che, come quelle recentissime del razzismo, lasciano talvolta quasi perplessi sulla verità di questo progresso storico! – un vasto progresso storico si è compiuto dall'alba del cristianesimo ai nostri giorni: certe acquisizioni sociali e certe altre più preziose acquisizioni interiori rimangono come fari inestinguibili per l'ulteriore avanzamento della storia.

Se tutto ciò è vero – come è vero, – se, cioè, la storia umana è come attratta da questa stella della perfezione rivelata dall'Evangelo e se, dunque, l'elemen-

to determinante del moto storico è costituito, in ultima analisi, da questo elemento ideale che lo suscita e lo incrementa, la tesi del materialismo storico viene con ciò radicalmente, esclusa.

Non sono le strutture economiche e le loro mutazioni la causa determinante del moto storico.

Non si nega che queste strutture abbiano una causalità seconda degna di rilievo nel processo storico: non si nega che esse abbiano una influenza vasta sulle correlative strutture politiche; non si nega che esse possano agire anche sulle strutture culturali; ma la dignità di causa prima e determinante del moto storico non spetta ad esse. Esse pure, invece, sono sottoposte all'azione motrice di quella suprema causa ideale che muove tutte le strutture sociali – come muove le più intime forze dell'uomo – per adeguarle gradatamente alla smisurata grandezza della persona.

Soltanto alla luce di queste verità si rende comprensibile la storia umana in genere e quella moderna in specie.

Bisogna guardare all'idea motrice che anima un periodo storico per avere l'intelligenza di quel periodo e questa idea motrice – nell'epoca cristiana – è l'idea cristiana o un'idea derivata, talvolta per deviazione, dall'idea cristiana.

Che cosa è l'evo antico? Cosa è il medioevo? Cosa è l'evo moderno? Da quale idea sono animati i grandi e gravi avvenimenti politici ed economici contemporanei? Cosa si porta a maturazione in questa faticosa e dolorosa gestazione del nostro tempo? La risposta bisogna sempre ricercarla, in ultima analisi, nell'ideale di perfezione tracciato dall'Evangelo e posto come lievito nel moto storico: moventi economici, politici, e così via sono sempre moventi secondari: ciò che funziona da causa prima è questa esigenza insopprimibile di interiorità, di libertà e di fraternità che il cristianesimo ha radicato per sempre nella coscienza individuale e collettiva degli uomini.

XIX. FINALITÀ DI UNA POLITICA CRISTIANAMENTE ISPIRATA

L'indagine precedente ha chiaramente mostrato come la politica – intesa come scienza e prassi architettonica dello Stato – è orientata nelle sue finalità ultime e nella costruzione corrispondente dei suoi ordinamenti economici, giuridici e culturali da quella concezione della vita alla quale essa è necessariamente collegata: questo collegamento filosofico è inevitabile: in funzione di esso si spiegano le finalità e le strutture dello Stato di Rousseau, di Hegel, di Marx.

Sorge ora la domanda: quali sono le finalità e le corrispondenti strutture economiche, giuridiche, politiche e culturali di uno Stato ad ispirazione cristiana?

Si tratta qui, come è evidente, di indicare soltanto delle orientazioni alle quali queste strutture devono essere sottoposte.

Orbene: la finalità ultima di uno Stato ad ispirazione cristiana non può essere che questa: ordinarsi in tal modo da agevolare il libero sviluppo esterno ed interiore della persona: da agevolare, cioè, all'uomo quell'itinerario che lo fa liberamente ed ordinatamente ascendere verso quel piano sopratemporale di valori nel quale si realizza la sua espansione totale e la sua totale perfezione.

Perché le strutture degli ordinamenti sociali siano ben congegnate è necessario che esse tengano conto delle orientazioni fondamentali della natura umana: l'attrazione che spinge l'uomo verso i supremi valori di Dio; la libertà che fa dell'uomo un costruttore in certo modo originale della sua personalità; la socialità che segna a questa libertà, che è defettibile, i limiti impreteribili della sua determinazione.

Attratto verso Dio, libero, defettibile, sociale: sono le note inconfondibili dell'uomo: l'edificio sociale, se vuole essere solido, deve tener conto di esse.

C'è, quindi, un principio gerarchico che dà norma agli ordinamenti sociali di cui uno Stato consta: la tesi del materialismo storico – secondo la quale tutti gli ordinamenti di uno Stato sono in funzione dell'ordinamento economico – viene qui rovesciata: non è l'economia il polo finalizzatore dell'attività statale: il polo finalizzatore dell'attività statale deve essere costituito da quell'ordinamento culturale-morale-religioso che sta in cima a tutti gli altri ordinamenti e nel quale, soltanto, la persona umana trova la sua integrazione finale e la sua finale perfezione.

Ciò cui uno Stato cristianamente ispirato deve mirare non è *sic et simpliciter* il benessere economico e politico dei suoi membri: deve mirare al loro benessere economico e politico umano: cioè, ad un benessere economico e politico che stia in rapporto con quelle più alte finalità culturali, morali e religiose dalle quali l'uomo e la società traggono la loro vera perfezione ed il loro essenziale valore.

Il problema, quindi, che lo Stato è chiamato a risolvere coi suoi ordinamenti non è un problema soltanto economico (Marx) o soltanto politico (Hegel) o soltanto di libertà individuale (Rousseau): è un problema più vasto perché include tutte e tre quei problemi e li ordina e li integra nel più vasto problema culturale, morale e religioso.

XX. PUNTO DI VISTA CATTOLICO CIRCA I PROBLEMI ECONOMICI ATTUALI

Soltanto ponendoci dal punto di vista di queste finalità di uno Stato cristianamente ispirato possiamo comprendere quale sia la visione che dei problemi economici dell'epoca nostra offre la dottrina sociale cattolica.

Questi problemi sono quelli generati dalla società borghese e così vivacemente discussi dalla dottrina socialista e marxista.

Quale atteggiamento ha assunto – e non poteva non assumere – nei loro confronti la dottrina sociale cattolica?

E anzitutto: quali sono precisamente questi problemi?

Bisogna qui aver presente il vasto mondo dell'economia borghese e quello parimenti vasto della critica socialista e marxista.

L'economia borghese governata dai principî individualisti della scuola classica (coincidenza dell'interesse privato con quello pubblico; principio della libera concorrenza; principio del non intervento dello Stato; principio della domanda e della offerta; principio del minimo dei salari e così via) aveva generato problemi di grande portata: come fare per impedire la palese immoralità di una economia fondata tutta sulla crescita smisurata del profitto da un lato e del proletariato dall'altro? L'economia borghese aveva posto, per virtù del suo medesimo meccanismo di economia di profitto, il problema di una profonda revisione dell'intero congegno economico.

Quale soluzione dare a questo problema? Non poteva essere lasciato più oltre insoluto il problema dei salari, quello dei rapporti fra capitale e lavoro, l'altro non meno grave dei rapporti fra produzione, distribuzione e consumo.

Tutti problemi che incidevano gravemente sulla struttura politica dello Stato perché ponevano in primo piano il problema politico dei rapporti fra borghesia e proletariato.

La soluzione, socialista in genere e quella marxista in ispecie postula una radicale trasformazione del sistema economico eliminando il pilastro di questo sistema: cioè la proprietà privata degli strumenti di produzione.

Eliminata la proprietà privata si elimina il profitto; eliminato il profitto si elimina la formazione di classi economicamente contrapposte (capitalisti e proletari); eliminate le classi cessa ogni ragione di conflitto politico; l'ordine e la pace sono il corollario felice di una società comunista.

Tutto pare così evidente e così semplice! La proprietà privata è la causa di tutti i mali dell'uomo; (come pensa Marx). Ebbene: non c'è che da fare una cosa: sradicarla! La pace ritornerà automaticamente nell'ordine dell'economia ed in quello della politica.

Ma la questione sta proprio qui: «radicando la proprietà privata (che non va confusa con quella capitalista) non si intacca qualche congegno essenziale dell'ordine sociale e della pace sociale? Non c'è forse qualche rapporto intrinseco fra la libertà dell'uomo (la libertà fisiologica, non quella patologica della concezione borghese) e la proprietà privata? L'esistenza della proprietà privata non è un elemento essenziale per l'esatta determinazione dei confini della libertà umana da un lato e della autorità statale dall'altro? È qui in giuoco la concezione dello Stato e quella delle libertà individuali e politiche dei cittadini: cioè è in giuoco la conquista politica fondamentale della cristianità.

Ciò che appare così semplice, dunque, è, invece, estremamente complesso: attribuire unicamente allo Stato la proprietà degli strumenti di produzione significa dare allo Stato funzioni e poteri di tale ampiezza da minacciare in radice quella originale autonomia della persona che costituisce ciò che c'è di più prezioso e di più gelosamente inalienabile nell'uomo.

Lo «spettro» dello stato totalitario si affaccia! Il problema, dunque, è grave, è complicato: non si tratta più di un problema economico: si tratta di un problema che ha una natura squisitamente politica e metafisica. Dietro la soluzione marxista del problema economico c'è una *Weltanschauung* che la condiziona: solo se si ammette una certa concezione dell'uomo si può ammettere uno Stato al quale sia integralmente attribuita la proprietà dei mezzi di produzione.

Non si dimentichi, infatti, che la soluzione marxista dei problemi economici è intrinsecamente legata – come si è visto – a quella concezione materialista della natura e della storia di cui il comunismo economico costituisce l'essenziale corollario.

La soluzione cattolica di questi problemi economici generati dalla società borghese non può non gravitare attorno alla proprietà privata. L'Enciclica di Leone XIII (*Rerum novarum*), come quella di Pio XI (*Quadragesimo anno*) e come il radiomessaggio di Pentecoste 1941 di Pio XII – sulla scorta della secolare tradizione cattolica così decisamente affermata da S. Tommaso – riaffermano l'intangibilità di questo pilastro dell'economia e, per riverbero, della politica e dell'intero ordine sociale.

Ma la riaffermazione del valore intrinseco della proprietà privata per l'ordine sociale non significa certo accettazione del regime economico creato dalla società borghese: la libertà patologica sulla quale questa società si è costituita come su suo fondamento ha provocato la nascita di una proprietà patologica: quella capitalista: la proprietà cioè, che ha radice in una distribuzione iniqua della ricchezza; che ha come base l'appropriazione non giustificata di un parziale plusvalore; che è sorta in un regime economico nel quale il lavoro è venuto via via a trovarsi in condizioni di crescente disagio a causa del crescente distacco da esso degli strumenti di produzione. L'economia borghese – della quale non vanno però dimenticate le grandi conquiste: sono oltremodo, significative le pagine che vi dedica il manifesto comunista! – non è nata certamente sotto l'influsso dell'etica sociale cristiana: è il frutto caratteristico di quell'etica, individualista germinata dopo la riforma e gradualmente maturata lungo tutto il periodo dell'illuminismo inglese e francese. Una economia che ha rotto ogni legame con le norme moralizzatrici alle quali essa era assoggettata nelle corporazioni di arti e mestieri del Medioevo; un'economia dalla quale ogni intervento regolatore dello Stato è bandito; un'economia che porta come sua sigla il famoso «*laissez faire laissez passer*».

Orbene: la dottrina sociale cattolica non può certo accettare un regime economico di tale natura.

Ma – ed ecco il problema – per costituire un regime economico più giusto, per risolvere i gravi problemi del salario e del profitto, per impedire la concentrazione crescente del capitale e la crescente estensione del proletariato, è proprio necessario accettare la soluzione comunista? Marx risponde che questa soluzione, a prescindere dalla giustizia, è scientificamente ineluttabile: ma questa «ineluttabilità» non ha nulla di assoluto! Indica soltanto una «tendenza» del regime capitalista: una tendenza che può essere, ed è stata in fatto, impedita in mille modi; la soluzione comunista non ha nulla di necessitante.

La soluzione vera sta altrove: sta nell'eliminare i mali dell'economia borghese assoggettando l'economia al controllo della legge etica e positiva: sta nell'eliminare il principio del non intervento statale e nello spezzare il giuoco pericoloso della libera concorrenza; sta nel ridare vita ed efficacia a strutture economiche tali da assicurare a tutti il lavoro e da porre il lavoro in posizione di comando rispetto al capitale.

Non sradicamento del sistema e del pilastro che lo costituisce, ma riforma sapiente dell'uno e dell'altro.

Non eliminazione della proprietà privata, ma diffusione della proprietà privata: bisogna tendere a quel limite ideale, che caratterizzò in qualche modo l'economia dei comuni medioevali: il capitale torni al lavoro, il lavoro sia di nuovo associato al capitale.

Riforma non facile, certo; riforma alla quale, come la *Rerum novarum* dice, collaboreranno la Chiesa, lo Stato e le classi: ma riforma che deve tendere con energia, nel rispetto della personalità umana e della giusta proprietà privata che ne è la proiezione economica, a tradurre nella realtà economica e politica alcuni principî che ispirano la critica dell'economia borghese: la norma paolina – ampiamente ed umanamente intesa – «chi non lavora non mangia», e l'altra norma che vieta lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo – norme non legate intrinsecamente alla soluzione comunista – devono diventare i criteri orientatori della nuova «civiltà del lavoro».

Una civiltà nella quale la comunione fraterna – lievito fecondo di rinnovamento che il cristianesimo ha posto nella coscienza sociale – sia la norma ispiratrice di tutti gli ordinamenti sociali: da quello economico, a quello politico, giuridico e culturale.

XXI. PUNTO DI VISTA CATTOLICO CIRCA I PROBLEMI POLITICI ATTUALI

Passiamo ora ai problemi politici: quali sono questi problemi? Sono di doppio ordine: interno ed internazionale: essi sono stati energicamente riproposti all'attenzione di tutti per effetto della dolorosa esperienza dello Stato totalitario.

I problemi dell'ordine interno sono tutti accentrati attorno al problema delle libertà individuali e della libertà politica (libertà dallo Stato e libertà per mezzo dello Stato): cioè: 1) esiste o no una «siepe» giuridica naturale che definisce i confini della libertà individuale e che pone un limite insuperabile all'autorità dello Stato? L'individuo è o no fornito di un gruppo di diritti naturali anteriori allo Stato; diritti che lo Stato non può violare ma che deve anzi fornire di tutela giuridica positiva? Vi sono, quindi, garanzie inviolabili per la coscienza, la vita, l'attività e, in certo senso, gli averi di ogni persona umana?

Ecco una serie di problemi che costituiscono, si può dire, l'ossatura di tutta la meditazione politica della civiltà cristiana: il valore degli statuti comunali sta proprio nella determinazione di queste zone di confine poste a garanzia della persona umana; e tutta la meditazione politica della società borghese (anche se in qualche punto deviata, come per es. nell'ordinamento economico) non è che il proseguimento e la maturazione della meditazione politica anteriore. Precisare i diritti naturali dell'individuo, circondare la persona di un muro di cinta invalicabile dall'autorità dello Stato: ecco le finalità della costituzione inglese, della meditazione politica di Montesquieu, della costituzione federale degli S. U., della dichiarazione dei diritti dell'uomo della rivoluzione francese.

Impero della legge – della legge giusta – e non impero di uomini (dittatura di singoli) o di collettività (dittatura di razza, nazione, classe ecc.).

Questa è una conquista definitiva dell'ordine politico interno: ed il valore e la vitalità di questa conquista – frutto della concezione cristiana della persona – è apparso nell'esperienza tragica di resistenza e di rivolta alla dittatura fascista e nazista.

Uno Stato di ispirazione cristiana non può non porre a fondamento della sua costituzione questo principio dei diritti naturali inviolabili della persona: e la ragione, anzi, che tiene lontana dalla concezione cristiana dell'economia la soluzione integralmente comunista sta proprio nel fatto che tale soluzione viola uno di questi diritti naturali: quello della giusta proprietà privata.

L'altro gruppo di problemi politici interni si accentra attorno al principio democratico della ordinata partecipazione di tutti i consociati alla formazione della legge e, quindi, al governo della cosa pubblica. Questo principio – al quale già gli statuti Comunali si richiamavano come a fondamentale norma ispiratrice della vita politica e del quale S. Tommaso dà una formulazione così esatta: i «magistrati» vengano eletti *ab omnibus et ex omnibus* – discende dalla concezione cristiana del valore della persona ed è esso pure una conquista definitiva dell'ordinamento politico: esso pure costituisce un nucleo essenziale di quella meditazione politica ispirata dal cristianesimo che corre quasi ininterrottamente (anche se con qualche deviazione) da S. Tommaso a Rousseau ed a Kant.

Uno Stato, quindi, di ispirazione cristiana tende a costituirsi su basi sanamente democratiche: su basi, cioè, che traducano nell'ordine politico inter-

no quel principio di ordinata eguaglianza e di meditata libertà e responsabilità umana che è un frutto maturo della civiltà cristiana.

Accanto ai problemi di politica interna vanno collocati quelli di politica internazionale.

Anche per essi la concezione cattolica della società ha norme fondamentali da indicare: tale concezione, infatti, è per sua natura ordinatamente universale: essa si oppone, quindi, ad ogni concezione nazionalista, o razziale, o classista, destinata ad intaccare in radice il principio cristiano della universalità. E per questa concezione ordinatamente universale – violata, purtroppo, dalla meditazione contrattualista e dissodante di Rousseau, di Kant, di Hegel, etc. – il cattolicesimo può offrire il documento della *res publica christianorum*: all'ordinato universalismo religioso corrispose nel medioevo anche tardo un ordinato universalismo politico. I fondatori del diritto internazionale – De Victoria e Suarez – avevano davanti agli occhi l'esperimento grandioso della *civitas gentium christianarum*.

Uno Stato di ispirazione cristiana, quindi, regola la sua politica internazionale secondo un criterio di subordinazione al più vasto bene della società internazionale: esso respinge la dottrina e la prassi della sovranità assoluta e si considera, quale è, un membro della vasta comunità umana.

Resta il problema politico concernente i rapporti fra borghesia e proletariato: è questo il problema centrale al quale costantemente si riferisce la meditazione e l'azione marxista.

La tesi marxista è risaputa: la storia politica non è che storia della lotta di classe: la dialettica delle classi costituisce il motore della storia. La dialettica storica attuale è costituita dall'urto fra borghesia e proletariato: quest'ultimo è ineluttabilmente destinato a sostituire la borghesia nella direzione dello Stato. Questo processo di sostituzione va accelerato: ed in questo «acceleramento» sta il contenuto e lo scopo della prassi rivoluzionaria.

Per il marxismo, quindi, il problema politico fondamentale del nostro tempo – quello dal quale si irradiano ed al quale ritornano tutti gli altri problemi sociali – è costituito da questo accesso dalla classe proletaria al potere (dittatura del proletariato): dal verificarsi di questo fatto dipende la cessazione dell'ordine politico borghese e la creazione di un ordine politico nuovo (l'ordine nuovo della finale reintegrazione dell'uomo nella pace e nella felicità: concezione messianica che ha fondamento in una visione errata della natura dell'uomo).

Cosa è da dire, dal punto di vista della dottrina sociale cattolica, intorno a questo problema?

Ecco: la tesi del materialismo storico secondo la quale il moto della storia politica, culturale etc. è in funzione della lotta fra le classi economiche nelle quali gli uomini sarebbero incasellati, costituisce una visione troppo parziale del moto storico e degli elementi fondamentali che lo determinano. Che l'elemento economico abbia una influenza rilevante è vero: e l'averlo posto in viva luce questa influenza è un merito di Marx (ma non soltanto di Marx).

Ma più oltre non si può andare: la riduzione di tutti i problemi storici in termini di economia e di lotta economica è indubbiamente un errore.

Non è, quindi, esatto ridurre tutti i problemi politici attuali al contrasto borghesia-proletariato, capitale-lavoro.

Si sa: il potentato economico porta come sua conseguenza anche un certo potentato politico. Ma c'è il rovescio della medaglia: un potentato politico può portare ad un certo potentato economico. Chi impedisce alla classe proletaria – ma è diventato così acuto il problema: chi sono i proletari? chi sono i «borghesi»? – di organizzarsi così vigorosamente da avere una decisiva influenza politica ed economica? In regime di suffragio universale e di libertà di associazione questo risultato politico ed economico non è difficile. Se la classe proletaria recluta la più gran parte della popolazione di un paese, il passaggio della direzione della cosa pubblica dalla borghesia al proletariato può avvenire nell'alveo della legalità (storico è l'esempio che offrono le recentissime elezioni inglesi).

Dal punto di vista cattolico ciò che preme è questo: che l'antitesi borghesia-proletariato sia gradualmente eliminata mediante un «trasferimento» parziale, equilibrato, di forze economiche e politiche dall'una all'altro.

Quando saranno eliminate le grandi distanze economiche, quando la proprietà sarà a tutti diffusa, quando l'ordine economico sarà ispirato a principi di democrazia, quando il proletariato cesserà di essere proletario e diverrà esso pure proprietario, il problema politico borghesia-proletariato sarà automaticamente eliminato.

Ma questa trasformazione deve avvenire per interna evoluzione, mediante quel metodo della legalità nel quale consiste l'essenza della democrazia e nel quale si affermano le garanzie della persona e lo spirito della umana fraternità. L'influenza del cristianesimo sulla vita politica deve esprimersi appunto in questo: nel «lievitare» nel senso della fraternità e del rispetto della persona tutti i contrasti, anche più duri, della vita associata.

XXII. PUNTO DI VISTA CATTOLICO CIRCA I PROBLEMI GIURIDICI ATTUALI

Ed eccoci ora ai problemi giuridici: quali sono questi problemi sui quali si esige l'intervento chiarificatore della concezione sociale cattolica?

Sono i problemi giuridici correlativi a quelli economici e politici generati dalla società borghese.

L'idea madre della libertà individuale che investì l'ordinamento economico e politico della società borghese ne investì pure, necessariamente, l'ordinamento giuridico-pubblico e privato: da qui quell'individualismo giuridico che ha

come suo fondamentale postulato il principio della volontà individuale come norma regolatrice dei rapporti giuridici privati e, in certa misura, anche pubblici. Il «contrattualismo», cioè la concezione secondo la quale i privati sono arbitri nel regolare i loro rapporti giuridici – senza che questo regolamento si debba riferire ad un superiore modello di giustizia – costituisce la teoria base dell'ordine giuridico borghese.

Si pensi, per rendersi conto della portata di questa teoria, ai contratti di lavoro: libertà di contrattazione: sì, ma con quale effetto? Ecco: se l'operaio – costretto dalla necessità di vivere – accetta un salario di fame il contratto è giuridicamente concluso: la libertà contrattuale è rispettata! Ma questa libertà contrattuale è ispirata a principî di giustizia? No, evidentemente.

La conclusione è questa: un ordinamento giuridico ispirato al criterio della libertà individuale sganciata da ogni riferimento a superiori principî di giustizia, è un ordinamento destinato a produrre conseguenze dolorose ed a suscitare gravi problemi. Così si dica del diritto pubblico interno.

Libertà individuale, libertà politica, certo: è una conquista che non può più essere intaccata. Ma anche qui bisogna intendersi: questa libertà, individuale e politica non è assoluta, è relativa: cioè è legata a certi limiti che non possono essere impunemente valicati: *quae servata societatem servat, corrupta societatem corrumpit*.

Si pensi al problema dei poteri di una maggioranza parlamentare: sono assoluti? No, relativi: ci sono certi limiti che nessuna maggioranza può violare!

Ebbene; la società borghese non ha avuto il senso di questi limiti: ecco perché essa ha potuto violare la libertà di associazione, l'indissolubilità del vincolo matrimoniale, la libertà religiosa e così via.

Lo stesso si dica della concezione della sovranità assoluta degli stati: perché assoluta? Non c'è forse una norma soprastatuale che necessariamente la limita?

Ingomma il diritto «borghese» sganciando la volontà individuale dalle norme superiori di giustizia ha provocato la nascita di problemi giuridici di grande rilievo e di grande urgenza.

Verso questi problemi punta la critica acerba dei socialisti e quella radicale di Marx. Ma questa critica presenta qui pure i difetti già notati a proposito della critica economica e politica: per eliminare i difetti di un ordine giuridico fondato sulla libertà individuale non è necessario intaccare in radice questa libertà spostando i fondamenti stessi del sistema: basta integrare la libertà individuale con principî di giustizia che si pongano come limiti di tale libertà.

Non è quindi necessario eliminare il pilastro dell'ordine giuridico privato (patrimoniale): la proprietà privata.

Questo pilastro deve rimanere: ma deve mutare quel regime di totale libertà che faceva della proprietà privata uno strumento di oppressione e di potenza. Correggere, non sradicare: ciò importa che il sistema giuridico elaborato dalla millenaria tradizione romanistica resta pur sempre adeguato ai fondamentali rapporti giuridici dei privati.

Così dicasi pel diritto pubblico: la persona umana – e, quindi, la libertà individuale e politica – resti il pilastro del sistema giuridico pubblicistico: ma questo sistema sia consolidato dalla presenza di certi principî fondamentali di giustizia sociale che non è lecito a nessuno di violare: né ai singoli, né alle maggioranze, né allo Stato medesimo.

L'intervento della dottrina sociale cattolica per la soluzione dei problemi giuridici generati dalla società borghese consiste appunto nella indicazione di questi principî superiori di giustizia che debbono orientare il diritto privato e pubblico.

Ora questi principî superiori di giustizia discendono dalla concezione cattolica della vita: posto il valore della persona umana quale il cattolicesimo lo definisce, posta la libertà e la defettibilità della persona, posto il principio di ordinata eguaglianza e fraternità umana, derivano alcuni corollari che investono l'intero sistema del diritto.

Alla luce, appunto, di tali principî e di tali corollari vanno impostati e risolti i problemi giuridici generati dalla società borghese e posti in vivo rilievo dalla radicale critica socialista e marxista.

XXIII. PROBLEMI CULTURALI, MORALI, RELIGIOSI

Organizzazione equa dell'ordine economico, dell'ordine politico, dell'ordine giuridico: ma in vista di che cosa? Dare alla persona umana una situazione economica, politica e giuridica corrispondente alla sua dignità ed alla sua libertà: ma in vista di quale fine ulteriore? «Star bene» economicamente, politicamente e giuridicamente non è ancora la situazione finale dell'uomo: significa soltanto offrire quelle condizioni esteriori ed ambientali che sono in certo modo indispensabili per l'espansione della vita interiore della persona: questa vita è vita di riflessione e di cultura; è vita di affetti e di moralità; ed è soprattutto vita religiosa interiore ed esterna.

Una società cristianamente ispirata deve tener conto di questa situazione finale interiore verso la quale naturalmente converge tutta la vita dell'uomo.

Ed anche su questo punto – anzi qui soprattutto – l'intervento chiarificatore della dottrina sociale cattolica è urgente.

Si tratta, infatti, di definire quale è lo scopo ultimo cui deve ordinarsi l'intera struttura sociale. Le differenze che su questo punto così decisivo esistono fra la concezione borghese, quella collettivista (egheliiana, socialista e marxista), e quella cattolica sono differenze di radice: e si comprende: perché si tratta di scopi diversi i quali derivano dalle tre diverse concezioni della vita che stanno a fondamento di questi tre diversi tipi di società. Si prenda la concezione eghe-

liana (razzista, statolatrica, nazionalista e così via): quale è lo scopo che dà ispirazione a tutto l'ordinamento sociale? È uno scopo «collettivo»: cioè è il «primato» nazionale, razziale, statuale e così via: ciò cui si mira nell'ordinare l'economia, la politica, il diritto, la cultura e – ove ciò sia ritenuto necessario – anche la religione è questo «primato» e questa «missione» della razza, della nazione, dello Stato. L'unica «etica» che dà norma a tutto il congegno sociale è quella che serve ai fini cui lo Stato si ordina.

Una concezione così fatta prescinde totalmente dalla esistenza di fini della persona che siano diversi o addirittura contrapposti ai fini collettivi: la persona non è valutata che come strumento posto a servizio della collettività: vale nei limiti in cui ha valore questa strumentalità: e si capisce, essendo qui negata in radice ogni realtà extratemporale: è negata l'esistenza di Dio, l'esistenza dell'anima immortale, l'esistenza di una legge eterna. È, quindi, plausibile che l'ordinamento culturale, morale e religioso di uno Stato a struttura egheliana abbia per scopo non tanto l'espansione libera della personalità di ciascuno quanto la formazione di un «ambiente» favorevole ai fini collettivi che lo Stato persegue. L'esperienza di tutto ciò si è avuta con la singolare e terrificante costruzione dello stato nazista. La cultura e la «religione» non avevano altra finalità che quella di preparare le condizioni esteriori adeguate ad una politica di aggressione e di conquista.

Passiamo ora alla concezione marxista (che deriva tanta parte della sua architettura ideologica da quella egheliana). Le finalità che muovono tutti i congegni dello stato marxista sono per un verso finalità economiche e per l'altro finalità rivoluzionarie. L'ordinamento culturale e «morale» – quello «religioso» dovrebbe essere ufficialmente ignorato perché destinato a crollare appena abolita la proprietà privata su cui esso poggia – non hanno altro scopo che quello di rivelare il valore essenziale, «dialettico» ed economico – materialismo storico – della storia. Rivelare questo materialismo dialettico e storico, costruire un umanesimo nuovo che abbia in esso i suoi fondamenti e convogliare verso questa dialettica storica dell'economia e verso la società senza classi tutte le forze culturali e a morali dello Stato: ecco le finalità supreme dello stato marxista.

E lo Stato borghese? Ha esso pure le sue finalità ultime alle quali ordina le sue strutture economiche, politiche, giuridiche, culturali e morali. Queste finalità ultime sono costituite dalla tutela dell'individuo e dei diritti naturali dell'individuo.

Si potrebbe dire: ma allora qui siamo in presenza di uno Stato ad ispirazione cristiana poiché uno Stato ad ispirazione cristiana non può avere per scopo ultimo che la tutela della persona e dei diritti della persona. E tuttavia il divario fra Stato borghese e Stato ad ispirazione schiettamente cristiana è molto grande.

L'uomo cui pensa lo Stato borghese è un uomo diverso da quello rivelato dal cristianesimo: è l'uomo «nuovo» elaborato dall'illuminismo, l'uomo staccato dalla vita soprannaturale ed integralmente rivolto verso il tempo; l'uomo

che ha posto le sue finalità essenziali nelle cose della politica ed in quelle dell'economia o, anche, in quelle della cultura.

La «natura dell'uomo» ed i diritti naturali dell'uomo di cui parla, con Rousseau, tutto l'illuminismo è fortemente diversa dalla natura dell'uomo e dai diritti naturali dell'uomo di cui parla, ad es., San Tommaso.

Si tratta di due concetti diversi di uomo.

Si comprenderà allora come l'ordinamento culturale morale e religioso dello Stato borghese abbia una sua ispirazione, ben diversa da quella che si richiede ad uno Stato di ispirazione cristiana.

Gli errori di questa ispirazione borghese sono noti: dall'errore della concezione «naturalistica» ed asociale dell'uomo a quella della visione meccanicistica, inumana, dell'economia: errori che hanno informato poi l'ordine economico e quello politico ed hanno provocato la critica severa – errata essa pure – del socialismo e del marxismo. Stato borghese; Stato egheliano; Stato marxista; tre tipi di Stato che sono definiti da una idea madre diversa, da una diversa finalità che dà forma ai loro ordinamenti e che impronta in modo particolare il loro ordinamento culturale e morale.

Eccoci allora allo Stato di ispirazione cristiana. Quale finalità suprema persegue? A quale criterio si ispira per dare ordine all'economia, alla politica, al diritto? Quindi, quale ordinamento culturale, morale e religioso, si costruisce?

Tutte queste domande vengono chiarite appena ci si richiami alla concezione cattolica dell'uomo: la «natura dell'uomo» alla quale pensa lo Stato ad ispirazione cristiana è quella rivelata dalla teologia cattolica. Questa è la premessa basilare che dà norma a tutto il congegno statuale: economia, politica, diritto, cultura, morale, religione pendono da questa premessa.

Orbene: poiché la concezione cattolica della persona mostra l'uomo libero, defettibile, sociale, intrinsecamente orientato verso Dio, ne deriva che lo Stato avrà cura di ordinare le sue strutture in conformità a questa natura dell'uomo.

Essendo l'uomo libero, lo Stato avrà cura che questa libertà sia rispettata in tutta la scala degli ordinamenti statuali; da quello economico a quello religioso.

Essendo l'uomo defettibile, lo Stato avrà cura che questa defettibilità non incida siffattamente sugli ordinamenti sociali da violarne il principio, di giustizia da cui essi devono essere mossi.

Essendo l'uomo sociale, lo Stato avrà cura che questa socialità – da quella familiare a quella professionale, cittadina, statale, interstatale – sia giuridicamente, politicamente, economicamente e culturalmente difesa ed incrementata.

Essendo l'uomo orientato intrinsecamente verso Dio e, quindi, verso la vita interiore, lo Stato avrà cura di rispettare le espressioni esterne di questa orientazione (le espressioni religiose esterne) e di offrire all'uomo quell'ambiente di giusto benessere e di pace che è, in certo modo, indispensabile perché possa trovare esplicazione questa orientazione «contemplativa» ed interiore della persona.

S. Tommaso, commentando l'Etica di Aristotele [Eth. X, 11] dice che la vita politica mira all'acquisto di quella pace ch      necessaria per l'esercizio della vita interiore della persona. Infatti *praeter ipsam conversationem civilem vult homo acquirere aliquid aliud... per vitam politicam quaerimus (felicitatem speculativam)... ad quam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem.*

Ed al testo di S. Tommaso fa eco quello di Dante [de Mon. III, 16] il quale afferma che lo scopo della politica    questo: che il genere umano *liberum in pace tranquillitatis quiescat* e che *in areola ista mortalium libere cum pace vivatur.*

Il tentativo pi   energico per la costruzione di uno Stato ad ispirazione cristiana    stato certamente quello dei comuni medioevali: la citt   medioevale presenta indubbiamente – pur con le sue ancora vaste imperfezioni – questa orientazione religiosa che d   norma a tutti i suoi ordinamenti (da quello economico a quello politico, giuridico ecc.) e che cerca di costruire alla persona un «ambiente» nel quale essa possa agevolmente sviluppare le sue esigenze interiori di preghiera e di pace.

La citt   medioevale – pur coi suoi difetti –    una citt   cristiana: l'idea madre del cristianesimo – l'idea, cio  , che fa della vocazione religiosa il valore supremo e perfezionatore della persona – ne investe tutte le strutture e tutte le finalit  : economia (si pensi alle mirabili corporazioni di arti e mestieri), politica (si pensi alle garanzie costituzionali e democratiche della persona), diritto (si pensi alla solida costruzione romanistica del diritto privato), cultura (si pensi alle grandi scuole di teologia, di filosofia, di letteratura, di pittura, architettura, scultura ecc.: S. Tommaso, S. Bonaventura, Dante, Petrarca, Giotto, ecc.): tutti gli ordinamenti civili hanno un solo scopo: agevolare all'uomo il cammino ascensionale verso Dio.

Ricopiare il Medioevo? No, certo; perch   la storia non ha ritorni: bisogna, perch  , nelle circostanze cos   profondamente mutate dei nostri tempi, tornare ad investire con l'idea madre cristiana, analogamente a quanto fece il Medioevo, gli ordinamenti dello Stato: bisogna nuovamente finalizzare l'economia, la politica, il diritto, la cultura: e l'idea finalizzatrice deve essere quella stessa che il Medioevo trascrisse sulla pietra delle sue Cattedrali, nelle sue architetture, nella sua pittura, nella sua scultura, nella sua poesia, nei suoi statuti; *che la societ      fatta per la persona e che la persona    fatta per Iddio.*

Perch   si giunga a questo bisogna ancora molto lavorare: perch   bisogna prima disincagliare lo Stato dall'idea borghese; bisogna poi evitare che si incagli nell'idea marxista; e bisogna, infine, operare il paziente ancoraggio con l'idea cristiana.

Allora soltanto torner   a splendere una nuova, pi   profondamente umana, civilt   cristiana.

XXIV. CONCLUSIONI

La conclusione che si ricava da questo libro è la seguente: la politica – intesa come scienza e come prassi – è ancorata sempre ad una *Weltanschauung*, dipende da alcune fondamentali premesse metapolitiche che danno orientamento a tutti gli ordinamenti di cui consta uno Stato: essa è sempre in funzione di un'etica determinata e questa, a sua volta, in funzione di una determinata teologia. Questo nesso è insopprimibile.

Per giudicare quindi del valore delle dottrine politiche contemporanee e dei movimenti politici contemporanei bisogna porsi dall'angolo visuale delle premesse metafisiche alle quali tali dottrine e tali movimenti sono necessariamente subordinati.

L'economia e la politica della società borghese non si sarebbero costruite così come si sono costruite se non avesse presieduto a tale costruzione una idea madre derivante dalla particolare concezione della vita elaborata dall'illuminismo; ciò si ripeta per la società a struttura egheliana e per quella a struttura marxista.

Si comprende molto poco del congegno economico, politico e culturale di tali società se questi congegni non vengono visti sullo sfondo della *Weltanschauung* alla quale sono ancorati e dalla quale, come corollari da teoremi, essi derivano.

Cosa si può comprendere del nazismo (e del nazionalismo deviato in genere) se si prescinde dalla metafisica egheliana che lo orienta e lo alimenta? Cosa si può comprendere del marxismo se si prescinde dalla metafisica egheliana e da quella «materialista» (non è qui contraddittorio parlare di una metafisica «materialista») che lo orienta e lo alimenta?

Se tutto ciò è vero – ed è vero! – ne deriva una conseguenza di grande valore morale: la scelta politica non implica soltanto una adesione a certi congegni di tecnica, economica e politica: si tratta di una scelta che abbraccia l'intero sistema ideale entro il quale quella dottrina politica e quella prassi politica si muovono. È una scelta alla quale, perciò, si ricollegano responsabilità morali e religiose di incalcolabile gravità.

E se tutto questo è vero – ed è vero! – sorge per la cristianità il dovere di organizzarsi politicamente per assolvere questo compito preciso: preparare essa nuovi congegni economici politici, giuridici e culturali che siano adeguati alle premesse metafisiche e religiose dell'Evangelo: cioè, preparare essa le nuove struttine sociali nelle quali – come dice Maritain – siano rifratte quelle esigenze di interiorità, libertà, e di fraternità che sono le esigenze insopprimibili della persona umana.

Firenze – Ottava dei SS. Apostoli Pietro e Paolo, 1945

FILOSOFIA DELLA GIUSTIZIA SOCIALE*

1. – La testimonianza è concorde: dalle più opposte sponde del pensiero e dell'azione – si pensi a Spengler, ad Hutzinger, a Maritain, a Blondel, a Berdiaeff, alle più significative encicliche di Pio XII – si afferma concordemente che è in atto una «crisi della civiltà».

E si afferma pure concordemente che questa crisi ha proporzioni insospettrate e radici lontane: perché non si tratta soltanto di una crisi di carattere economico e politico: l'aspetto economico e politico non rappresenta che la proiezione esterna e sociale di una crisi interna e personale che ha proporzioni così vaste da investire i massimi problemi dell'esistenza umana ed ha radici così lontane da raggiungere i più delicati temi della teologia e della metafisica.

Essa concerne, infatti, l'integrale concezione della vita, del valore e della destinazione dell'uomo. Il grande quadrilatero dei massimi problemi umani ne è alla base investito: il problema della esistenza di Dio, il problema dell'Universo, il problema della persona umana, il problema della società – tutti problemi che si tengono l'uno con l'altro – sono rimessi solidalmente in discussione. E la discussione non si è aperta oggi: c'è una serie ininterrotta di anelli storici che dalle posizioni estreme dell'ateismo materialista, attraverso lo storicismo, l'idealismo immanentista, il razionalismo e la riforma giunge fino alle grandi arcate di quella vera cattedrale del pensiero che è costituita dalla teologia medioevale cattolica.

2. – Le prove relative a questi due punti – «proporzioni» della crisi e «radici» della crisi – non sono difficili a darsi: per ottenerle basta soffermarsi con attenzione sulle tesi fondamentali che ispirano quei tre movimenti politici contemporanei attraverso i quali, in ultima analisi, la crisi si manifesta. Essi sono: il movimento classista, che ha il suo ispiratore principale in Marx; il movimento nazionalista (con i suoi derivati), che ha i suoi ispiratori principali in Hegel e

* «Rassegna», 1, 1945, pp. 64-67.

Fichte; il movimento individualista che ha i suoi ispiratori principali in Rousseau o Kant (l'illuminismo).

Basta essere anche superficialmente informati del pensiero di Marx, di Hegel, di Rousseau, di Kant per convincersi che la loro meditazione politica e sociale si inquadra sempre e con coerenza, in una certa prospettiva filosofica e teologica (anche l'ateismo è, in ultima analisi, una teologia rovesciata!).

C'è un nesso intrinseco che lega il modo con cui questi pensatori impostano i loro problemi politici e sociali e quello col quale impostano i loro problemi di teologia e di metafisica: ogni soluzione economica e politica che essi prospettano è sempre in certo modo legata alla preliminare soluzione dei loro problemi filosofici.

I problemi della proprietà privata, quelli della costruzione politica dello Stato, quelli dell'ordinamento giuridico e così via sono legati da un visibile nesso teoretico ai primi problemi relativi alla integrale concezione dell'universo.

Prendiamo ad esempio Marx. Come è possibile separare nel pensiero marxista il problema della proprietà privata o quello della «dialettica» delle classi – e, quindi, tutti i problemi relativi alla costruzione della società «futura» dai massimi problemi filosofici che concernono il valore dell'uomo e quello, dell'universo e della società? Materialismo dialettico, e materialismo storico formano un insieme coerente di dottrine con le quali si risponde appunto ai fondamentali problemi dell'esistenza umana. Il marxismo non è essenzialmente una tecnica economica e politica: essenzialmente esso è una certa concezione del mondo (e, quindi, una teologia ed una filosofia) che porta, come conseguenza, ad una determinata costruzione economica e politica della società: esso si pronunzia preliminarmente sulla esistenza di Dio, sulla immortalità dell'anima, sulla essenza del pensiero e della libertà, sulla destinazione ultima dell'uomo, sulla natura e sul valore del vincolo sociale, sul valore della storia: esso, insomma, non si offre quale una tecnica economica e politica destinata ad eliminare alcune ingiustizie sociali, ma come una concezione della vita destinata a risolvere in radice i problemi totali dell'esistenza.

Quel che si dice del classismo di Marx, va ripetuto del nazionalismo e dello statalismo di Fichte e di Hegel (il vero maestro di Marx).

La concezione hegeliana che fa dello stato un assoluto – lo stato è l'ingresso di Dio nel mondo, dice Hegel testualmente – fa parte integrale di quella *Wellanschauung* immanentista, negatrice della trascendenza di Dio e del valore sostanziale e finale della persona umana, che Hegel ha con tanta cura elaborato.

L'affermazione, quindi, che lo stato (o la nazione) è un assoluto, che nello stato questo assoluto si personalizza in un governo ed in un uomo, che il diritto è la norma promanante da questo assoluto (cioè da quest'uomo), che la guerra e il modo di manifestarsi della «dialettica» storica di cui gli stati sono gli strumenti, insomma questo complesso di dottrine politiche delle quali, purtroppo, stiamo facendo dolorosa esperienza, non è soltanto un complesso di norme tec-

niche della politica o della economia: si tratta di visioni e di costruzioni politiche che sono il necessario riverbero di tutta una concezione filosofica e teologica nella quale sono impostati e risolti i problemi primi dell'uomo.

Ciò che accomuna, nei fondamenti della loro meditazione, Hegel o Marx è la radicale, negazione della trascendenza di Dio e, quindi, la negazione della originalità ed autonomia dei valori metafisici o ideali della persona umana: è così sottratta la base alla libertà ed è privato di ogni intrinseco valore il mondo del pensiero e quello dell'amore.

Anche l'individualismo di Rousseau e di Kant (già prima Hobbes, Locke, Montesquieu e tolto il pensiero dell'Enciclopedia) con le costruzioni politiche ed economiche che mirano a trascrivere, nell'ordine sociale le dottrine della libertà e della asocialità dell'individuo, è il frutto di una integrale concezione dell'esistenza umana: esso ha dietro di sé tutto un complesso di dottrine che concernono la natura e la destinazione dell'uomo e presuppone risolti in un certo modo i problemi del peccato e della grazia; insomma esso pure prima di essere una dottrina politica e sociale, è una filosofia ed una teologia.

3. – Le radici di questa crisi vanno dunque molto lontano: esse, infatti, risalgono il corso storico di questi ultimi quattro secoli e giungono sino a lambire i grandi fondamenti dell'edificio medioevale della teologia cattolica.

Questo edificio ci appare come una costruzione armonica che collega unitariamente attorno al problema di Dio e della grazia tutti i problemi dell'universo, dell'uomo e della società. La concezione della vita umana poggia sopra alcune idee semplici che la orientano con chiarezza: primato di Dio, quindi primato dello spirituale, quindi primato della contemplazione, quindi primato dell'orazione e della vita interiore: la vita umana nella totalità delle sue manifestazioni individuali e collettive veniva concepita come una teologia in alto: una teologia che si esprimeva nella poesia, nella pittura, nell'architettura, nelle grandi strutture contemplative degli ordini religiosi e financo nella costruzione dell'ordine economico e politico.

Per comprendere cosa sia ed in che cosa consista la crisi della civiltà bisogna aver chiara nella mente questa visione affascinante di bellezza e di spiritualità che la teologia medioevale ci offre.

La crisi consiste proprio nello scadere di questa visione, nell'offuscarsi di questa bellezza: la riforma spezza quell'edificio così misurato e così agile: dissocia la natura dalla grazia, l'azione dalla contemplazione, lo spirituale dal temporale: le correnti di pensiero che le succedono – da Cartesio a Rousseau e a Kant – conducono a termine quest'opera di dissociazione: l'uomo è ormai definitivamente staccato da Dio, l'atto di contemplazione – cioè l'atto più prezioso dell'uomo – è definitivamente spento: la civiltà laica che ne deriva è una civiltà volta, come l'uomo che la genera, verso l'azione esterna: una civiltà della morale umana, non più una civiltà della contemplazione divina. Poi la crisi si approfondisce: il suo svolgimento interno la porta sino alla radicale negazione di ogni tra-

scendenza e, quindi, sino allo sradicamento di ogni valore metafisico: fuori della storia quale si svolge nel tempo non v'è nulla; al di là del corporeo e del visibile non c'è posto per alcunché di spirituale e di invisibile: l'uomo si identifica senza residui con la sua storia temporale, politica od economica che essa sia.

Dalla civiltà di Dio alla civiltà senza Dio; dalla civiltà dello spirito alla civiltà del materiale; dai problemi dell'anima, e cioè dai problemi dell'intelligenza e dell'amore, ai problemi della politica e dell'economia.

Non c'è davvero soluzione di continuità in questo processo di dissociazione e di disincaglio; dalla riforma, all'illuminismo, all'Enciclopedia, a Rousseau, a Kant, ad Hegel ed a Marx il processo è unico: al termine di questo processo restano l'una all'altra contrapposte, due civiltà: la civiltà della trascendenza nella quale hanno il primato i valori della metafisica, della contemplazione, dell'orazione, dell'eternità, e la civiltà della immanenza nella quale hanno il primato i valori della fisica, dell'azione politica ed economica; i valori in genere del tempo e della storia che si svolge nel tempo.

Cioè: una civiltà con Dio ed una civiltà senza Dio.

4. – Ecco il vero problema «politico» contemporaneo: la scelta che esso impone si riassume su questa alternativa: cristianesimo o non cristianesimo; trascendenza o immanenza; civiltà a struttura metafisica o civiltà a struttura economica.

E questa scelta impone una revisione di tutti e quattro i problemi base dell'esistenza: bisogna avere il coraggio di scavare a fondo nella riflessione prima di decidere; perché la libertà si radica nell'intelligenza ed importa una responsabilità. C'è oggi in tante anime una viva nostalgia dei valori della grazia e della purezza: di là dal fisico l'occhio interiore di molti cerca il piano metafisico; di là dal tempo l'eterno; di là dalla storia esterna dell'uomo, la storia interiore di Dio.

Perché, infine, sono appropriate a ciascuno di noi le parole di Agostino: *«feliciter nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te»*.

I PROBLEMI ECONOMICI NEL TEMPO ODIERNO*

Non esiste per noi dubbio alcuno che la politica – intesa come scienza o prassi architettonica dello Stato – sia orientata nelle sue finalità ultime e nella costruzione corrispondente dei suoi ordinamenti economici, giuridici e culturali da quella concezione della vita alla quale essa è necessariamente collegata: questo collegamento filosofico è inevitabile: in funzione di esso si spiegano le finalità e le strutture dello Stato di Rousseau, di Hegel, di Marx.

Sorge allora la domanda: quali sono le finalità e le corrispondenti strutture economiche, giuridiche, politiche e culturali di uno Stato ad ispirazione cristiana? Si tratta qui, come è evidente, di indicare soltanto delle orientazioni alle quali queste, strutture devono essere sottoposte.

Orbene la finalità ultima di uno Stato ad ispirazione cristiana non può essere che questa: ordinarsi in tal modo da agevolare il libero sviluppo esterno ed interiore della persona: da agevolare, cioè, all'uomo quell'itinerario che lo fa liberamente ed ordinatamente ascendere verso quel piano sopratemporale di valori nel quale si realizza la sua espansione totale e la sua totale perfezione.

Perché le strutture degli ordinamenti sociali siano ben congegnate è necessario che esse tengano conto delle orientazioni fondamentali della natura umana: l'attrazione che spinge l'uomo verso i supremi valori di Dio; la libertà che fa dell'uomo un costruttore in certo modo originale della sua personalità; la socialità che segna a questa libertà, che è defettibile, i limiti impreteribili della sua determinazione.

Attratto verso Dio, libero, defettibile, sociale: sono le note inconfondibili dell'uomo: l'edificio sociale, se vuole essere solido, deve tener conto di esse.

C'è, quindi, un principio gerarchico che dà norma agli ordinamenti sociali di cui uno Stato consta: la tesi del materialismo storico – secondo la quale tutti gli ordinamenti di uno Stato sono in funzione dell'ordinamento economico –

* «Rassegna», 5, 1945, pp. 45-49.

viene qui rovesciata: non è l'economia il polo finalizzatore dell'attività statale: il polo finalizzatore dell'attività statale deve essere costituito da quell'ordinamento culturale-morale-religioso che sta in cima a tutti gli altri ordinamenti e nel quale, soltanto, la persona umana trova la sua integrazione finale, e la sua finale perfezione.

Ciò cui uno Stato cristianamente ispirato devo mirare non è *sic et simpliciter* il benessere economico e politico dei suoi membri: deve mirare al loro benessere economico e politico umano: cioè ad un benessere economico e politico che stia in rapporto con quelle più alte finalità culturali, morali o religiose dalle quali l'uomo e la società traggono la loro vera perfezione ed il loro essenziale valore.

Il problema, quindi, che lo Stato è chiamato a risolvere coi suoi ordinamenti non è un problema soltanto economico (Marx) o soltanto politico (Hegel) o soltanto di libertà individuale (Rousseau): è un problema più vasto perché include tutti e tre quei problemi e li ordina e li integra nel più vasto problema culturale, morale e religioso.

Soltanto ponendoci dal punto di vista di queste finalità di uno Stato cristianamente ispirato possiamo comprendere quale sia la visione che dei problemi economici dell'epoca nostra offre la dottrina sociale cattolica.

Questi problemi sono quelli generati dalla società borghese e resi vivacemente discussi dalla dottrina socialista e marxista.

Quale atteggiamento ha assunto – e non poteva non assumere – nei loro confronti la dottrina sociale cattolica?

E anzitutto: quali sono precisamente questi problemi?

Bisogna qui aver presente il vasto mondo dell'economia borghese e quello parimenti vasto della critica socialista e marxista.

L'economia borghese governata dai principii individualisti della scuola classica (coincidenza dell'interesse privato con quello pubblico; principio della libera concorrenza; principio del non intervento dello Stato; principio della domanda e della offerta; principio del minimo dei salari e così via) aveva generato problemi di grande portata: come fare per impedire la palese immoralità di una economia fondata tutta sulla crescita smisurata del profitto da un lato e del proletariato dall'altro? L'economia borghese aveva posto, per virtù del suo medesimo meccanismo di economia di profitto, il problema di una profonda revisione dell'intero congegno economico.

Quale soluzione dare a questo problema? Non poteva essere lasciato più oltre insoluto il problema dei salari, quello dei rapporti fra capitale e lavoro, l'altro non meno grave dei rapporti fra produzione, distribuzione e consumo.

Tutti problemi che incidono gravemente sulla struttura politica dello Stato perché ponevano in primo piano il problema politico dei rapporti fra borghesia e proletariato.

La soluzione socialista in genere e quella marxista in specie postula una radicale trasformazione del sistema economico eliminando il pilastro di questo sistema: cioè la proprietà privata degli strumenti di produzione.

Eliminata la proprietà privata si elimina il profitto; eliminato il profitto si elimina la formazione di classi economicamente contrapposte (capitalisti e proletari); eliminate le classi cessa ogni ragione di conflitto politico; l'ordine e la pace sono il corollario felice di una società comunista.

Tutto pare così evidente e così semplice! La proprietà privata è la causa di tutti i mali, dell'uomo; (come pensa Marx). Ebbene non c'è che da fare una cosa: sradicarla! La pace ritornerà automaticamente nell'ordine dell'economia ed in quello della politica.

Ma la questione sta proprio qui: sradicando la proprietà privata (che non va confusa con quella capitalista) non si intacca qualche congegno essenziale dell'ordine sociale e della pace sociale? Non c'è forse qualche rapporto intrinseco fra la libertà dell'uomo (la libertà fisiologica, non quella patologica della concezione borghese) e la proprietà privata? L'esistenza della proprietà privata non è un elemento essenziale per l'esatta determinazione dei confini della libertà umana da un lato e della autorità statale dall'altro? È qui in giuoco la concezione dello Stato, e quella delle libertà individuali e politiche dei cittadini: cioè è in giuoco la conquista politica fondamentale della cristianità.

Ciò che appare così semplice, dunque, è, invece, estremamente complesso: attribuire unicamente allo Stato la proprietà degli strumenti di produzione significa dare allo Stato funzioni o poteri di tale ampiezza da minacciare in radice quella originale autonomia della persona che costituisce ciò che c'è di più prezioso e di più gelosamente inalienabile nell'uomo.

Lo «spettro» dello stato totalitario si affaccia! Il problema, dunque, è grave, è complicato: non si tratta più di un problema economico: si tratta di un problema che ha una natura squisitamente politica e metafisica. Dietro la soluzione marxista del problema economico c'è una *Weltanschauung* che la condiziona: solo se si ammette una certa concezione dell'uomo si può ammettere uno Stato al quale sia integralmente attribuita la proprietà dei mezzi di produzione.

Non si dimentichi, infatti, che la soluzione marxista dei problemi economici è intrinsecamente legata a quella concezione materialista della natura e della storia di cui il comunismo economico costituisce l'essenziale corollario.

La soluzione cattolica di questi problemi economici generati dalla società borghese non può non gravitare attorno alla proprietà privata. L'enciclica di Leone XIII (*Rerum novarum*), come quella di Pio XI (*Quadragesimo anno*) e come il radiomessaggio di Pentecoste 1941 di Pio XII – sulla scorta della secolare tradizione cattolica così decisamente affermata da S. Tommaso – riaffer-

mano l'intangibilità di questo pilastro dell'economia e, per riverbero, della politica e dell'intero ordine sociale.

Ma la riaffermazione del valore intrinseco della proprietà privata per l'ordine sociale non significa certo accettazione del regime economico creato dalla società borghese: la libertà patologica sulla quale questa società si è costituita come su suo fondamento ha provocato la nascita di una proprietà patologica: quella capitalista: la proprietà, cioè, che ha radice in una distribuzione iniqua della ricchezza; che ha come base l'appropriazione non giustificata di un parziale plusvalore; che è sorta in un regime economico nel quale il lavoro è venuto via via a trovarsi in condizioni di crescente disagio a causa del crescente distacco da esso degli strumenti di produzione.

L'economia borghese – della quale non vanno però dimenticate le grandi conquiste: sono oltremodo significative le pagine che vi dedica il manifesto comunista! – non è nata certamente sotto l'influsso dell'etica sociale cristiana: è il frutto caratteristico di quell'etica individualista germinata dopo la riforma e gradualmente maturata lungo tutto il periodo dell'illuminismo inglese e francese. Una economia che ha rotto ogni legame con le norme moralizzatrici alle quali essa era assoggettata nelle corporazioni di arti e mestieri del Medioevo; un'economia dalla quale ogni intervento regolatore dello Stato è bandito; un'economia che porta come sua sigla il famoso «*laissez faire laissez passer*».

Orbene: la dottrina sociale cattolica non può certo accettare un regime economico di tale natura.

Ma – ed ecco il problema – per costituire un regime economico più giusto, per risolvere i gravi problemi del salario e del profitto, per impedire la concentrazione crescente del capitale e la crescente estensione del proletariato, è proprio necessario accettare la soluzione comunista? Marx risponde che questa soluzione, a prescindere dalla giustizia, è scientificamente ineluttabile: ma questa «ineluttabilità» non ha nulla di assoluto! Indica soltanto una «tendenza» del regime capitalista: una tendenza che può essere, ed è stata in fatto, impedita in mille modi; la soluzione comunista non ha nulla di necessitante.

La soluzione vera sta altrove: sta nell'eliminare i mali dell'economia borghese assoggettando l'economia al controllo della legge etica e positiva: sta nell'eliminare il principio del non intervento statale e nello spezzare il giuoco pericoloso della libera concorrenza; sta nel ridare vita ed efficacia a strutture economiche tali da assicurare a tutti il lavoro e da porre il lavoro in posizione di comando rispetto al capitale.

Non sradicamento del sistema o del pilastro che lo costituisce, ma riforma sapiente dell'uno e dell'altro.

Non eliminazione della proprietà privata, ma diffusione della proprietà privata: bisogna tendere a quel limite ideale, che caratterizzò in qualche modo l'economia dei comuni medioevali: il capitale torni al lavoro, il lavoro sia di nuovo associato al capitale.

Riforma non facile, certo: riforma alla quale, come la *Rerum novarum* dice, collaboreranno la Chiesa, lo Stato e le classi; ma riforma che deve tendere con energia, nel rispetto della personalità umana e della giusta proprietà privata che ne è la proiezione economica, a tradurre nella realtà economica e politica alcuni principi che ispirano la critica dell'economia borghese: la norma paolina – ampiamente ed umanamente intesa – «chi non lavora non mangia», e l'altra norma che vieta lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo – norme non legate intrinsecamente alla soluzione comunista – devono diventare i criteri orientatori della nuova «civiltà del lavoro».

Una civiltà nella quale la comunione fraterna – lievito fecondo di rinnovamento che il cristianesimo ha posto nella coscienza sociale – sia la norma ispiratrice di tutti gli ordinamenti sociali: da quello economico, a quello politico, giuridico e culturale.

PREFAZIONE*

Difesa dell'uomo.

Di che cosa? Da che cosa? Queste domande sono legittime: abbiamo il diritto di sapere in che cosa consista ed a che cosa miri questa difesa dell'uomo, che da qualche tempo attira a sé la meditazione e l'opera degli spiriti più vigili.

Il problema è indubbiamente complesso perché investe, in certo senso, le fondamentali strutture teoretiche e pratiche della cultura e della civilizzazione contemporanea: bisogna difendere da questo tipo nuovo di cultura nel quale si è perduto, a profitto dell'anonimo e del collettivo, quel primato «personale» nel quale, appunto, consiste la dignità ed il valore dell'uomo.

La cosa ha bisogno di un largo chiarimento. Anzitutto: cosa intendo io per «primato del personale»?

Per rispondere a questa domanda bisogna tenere presente la concezione dell'uomo, quale è rivelata dal cristianesimo e quale è stata elaborata dalla meditazione umana più alta.

Si pensi a tutta la tradizione filosofica greco-latino-cristiana. Orbene: quale è, alla luce di questa concezione, il valore dell'uomo? In che cosa consiste, cioè, l'atto supremo che finalizza tutte le azioni dell'uomo e dal quale, perciò, tutte queste azioni derivano il loro valore?

La risposta è precisa: questo atto consiste nella visione di Dio (incoata quaggiù facciale nell'altra vita) e nella intima fruizione di Dio. «*Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio*», dice San Tommaso, «*Fecit Deus creaturam rationalem ut summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur*», aveva già detto S. Agostino. L'atto supremo dell'uomo è, quindi, un atto interiore di contemplazione e di amore («*Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum*», aveva già detto il Signore): è un atto, diciamo così, metafisico e metatemporale: un atto,

* Prefazione a R. De Sanctis, *Difesa dell'uomo*, Editrice Studium, Roma 1945, pp. 9-16.

cioè, che trascende l'ordine del tempo e che si compie, quando è totalmente perfetto, in quello dell'eternità. La parte migliore dell'uomo, quindi, valica i confini del fisico e del temporale; l'azione suprema alla quale come a loro fine, tutte le altre sono ordinate è un'azione interiore che non concerne le relazioni temporali: è un'azione di adorazione e di amore con la quale la persona umana trascende tutti i valori del tempo e si inserisce, perfezionandosi, in quelli dell'eternità.

Quali conseguenze concrete ha, per l'impostazione della vita umana, questa concezione intrinsecamente contemplativa dell'azione umana?

La risposta è evidente: la vita umana va impostata in tal guisa da tradurre questa orientazione contemplativa nel concreto della sua esistenza quotidiana: questa struttura gerarchica dell'azione che culmina nell'atto interiore di unione con Dio deve costituire la legge regolatrice di tutti i rapporti dell'uomo.

Osservate la vita degli uomini nei quali questa struttura gerarchica dell'esistenza è evidente: i patriarchi, i profeti, Gesù Cristo, la Madonna, gli apostoli, i santi. Cosa notate di fondamentale e di caratteristico nella loro esistenza? Il primato della interiorità, della preghiera, della contemplazione: l'azione che polarizza la loro vita e che dà sapore a tutte le loro opere è l'intima azione che a Dio li unisce. Tutta la loro esistenza converge verso questa unione interiore; la loro ricchezza è in questo mondo intimo di trascendenza che li fa portatori di una luce sovraumana e di un sovraumano amore.

Si dirà: sono uomini di eccezione: Gesù Cristo è Dio stesso fatto uomo: i Santi sono compartecipi della vita di Cristo.

È vero: sono uomini, in certo senso, di eccezione; ma sono uomini, ed in essi non fa che tradursi in concreto la legge costitutiva dell'uomo. Perché la vita umana e la personalità umana abbiano il loro integrale svolgimento non ci vuole meno della santità.

È difficile? È sopraumano? Verissimo: ecco perché se non è vista fra i due poli del peccato originale e della redenzione, la vita umana non rivela il suo significato e la sua orientazione! Ma è una legge: l'uomo è fatto così: non trova completezza e pace che in Dio ed in Dio solamente: «*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te!*». È come una casa: non regge se non è costruita secondo le norme essenziali dell'architettura.

Se tutto questo è vero, un corollario discende da ciò con la massima evidenza: tutte le azioni umane, non solo quelle che concernono la persona singola, ma anche quelle che hanno riferimento alla vita collettiva, sono destinate a facilitare e, in certo modo, a sostenere ed alimentare questa suprema azione con la quale la creatura si unisce al Creatore, il figlio ritorna al Padre, il pellegrino terrestre trova pace e gioia nella città celeste.

Quindi vita economica, vita familiare, vita politica, vita culturale, hanno come finalità ultima la creazione di quelle condizioni esterne che sono in certo modo necessarie per la genesi di questo fiore incontaminato che impreziosisce e valorizza la vita dell'uomo.

Le cose, la famiglia, l'economia, la politica, la cultura per l'uomo e l'uomo per Dio: «*Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*».

Si comprende allora come S. Tommaso, Dante e, in certo modo, lo stesso Aristotile potessero scrivere che lo scopo ultimo della organizzazione politica è questo: agevolare agli uomini l'attuazione della loro massima finalità contemplativa. E si comprende altresì, quel lapidario testo tomista che dice: «*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia aua, sed totum quod homo est et potest ordinandum est ad Deum*».

Da qui anche importanti conseguenze circa il posto che occupano la vita teoretica e quella artistica nel quadro dei valori umani: il teoretico vale, in assoluto, più del pratico; l'intelletto speculativo – ordinato alla contemplazione della verità – è preminente rispetto a quello pratico, che ha per scopo l'organizzazione temporale della esistenza umana.

Ora si comincia a vedere cosa significhi quel «primato del personale» di cui abbiamo parlato prima: e si comprende anche benissimo come si possa legittimamente affermare con S. Giovanni della Croce che un atto solo di amore soprannaturale in Dio – che Dio solo può suscitare nelle anime – possa (tenuto conto di tutte le circostanze) essere più profittevole per la Chiesa di tutte le opere esterne compiute dagli uomini.

«Primato del personale» significa che la vita individuale, familiare e sociale degli uomini ha come scopo ultimo la creazione di quelle condizioni esterne necessarie perché la persona umana si perfezioni: e questa perfezione avviene solo quando la mente ed il cuore dell'uomo, attratti ed elevati dalla grazia di Dio, in Dio si affissano ed in Dio riposano.

Torniamo ora al problema iniziale: difesa dell'uomo. Difesa di che cosa? Da che cosa?

Difesa di questa destinazione trascendente, metafisica dell'uomo: difesa di questa «parte migliore» dell'uomo che è collocata, anche in questa vita, fuori del tempo e del fisico: difesa perciò della spiritualità umana e in quel quadro generalizzato di valori che essa costruisce: difesa quindi di una tradizione metafisica che procede dai greci, trae consolidamento ed alimento dal cristianesimo, e si lancia viva e fermentatrice, per tutto il corso di questa grande civiltà greco-latino-cristiana.

E da che cosa? La domanda impone una revisione, sia pure rapidissima delle fondamentali strutture teoretiche e pratiche che danno forma ed orientamento alla civilizzazione ed alla cultura di tipo «storicista»: questo tipo di cultura e di civiltà, sia che si radichi nell'idealismo di Hegel o nel materialismo dialettico e storico di Marx, è intrinsecamente ateo.

Ora quali sono, per la persona umana, le conseguenze ineluttabili di questo storicismo e di questo ateismo? La risposta può essere tutta contenuta in questa proposizione: la persona umana, chiusa senza possibilità alcuna di liberazione, nei confini invalicabili del tempo, è privata di ogni valore intrinseco e di ogni

intrinseca autonomia: il suo valore è soltanto pratico: il suo destino è solamente quello di essere una cooperatrice nei congegni dell'economia ed in quelli della politica: la vita teoretica ed artistica e, più ancora, quella religiosa non costituisce che una «evasione» temporanea dagli ingranaggi severi del grande meccanismo produttivo e politico nel quale essa è inclusa.

E si capisce: se non esiste nessuna realtà trascendente, se Dio non c'è, che senso ha mai l'affermazione di una vita interiore? La vita interiore, e la contemplazione che vi è connessa, esige per sussistere che esista una realtà superiore alla quale la mente dell'uomo ed il cuore dell'uomo possano essere elevati: solo a questo patto l'attività intima della persona umana viene a costituire l'attività suprema nella quale culmina la piramide dell'azione umana. L'orientazione contemplativa della esistenza individuale e collettiva è fondata, come sul suo pilastro essenziale, sulla esistenza di Dio e sulla attingibilità di Dio, per grazia, da parte della creatura.

Abbattuto questo pilastro, cessa necessariamente quella orientazione e l'impostazione della vita ad essa collegato.

L'argomentazione di Marx, se Dio non esiste, è esatta: è più umana della argomentazione di Hegel dalla quale deriva. Se Dio non esiste, l'attività ideologica dell'uomo – ed in particolare quella interiore della preghiera – non è che una attività riflessa: un epifenomeno dell'economia; una superstruttura; e addirittura una «evasione» dell'uomo dalle rigide esigenze dei meccanismi della produzione.

Ed infatti: che senso e che valore possono mai possedere la contemplazione e quell'*otium* e quella *vacatio* che vi sono necessariamente connessi? Pregare, adorare; ma che efficacia concreta può avere questa attività interiore che si svolge intorno a realtà puramente immaginarie e, come tali, senza capacità di incidenza nel corso degli eventi economici o politici nei quali si svolge la storia? Queste domande sono legittime. Marx è più coerente di Hegel: se la storia esaurisce senza residui la persona umana e l'azione umana, bisogna allora affermare con decisione che è inutile ogni atto che direttamente od indirettamente non sia rivolto alla produzione economica.

Il marxismo è la chiarificazione più razionale di quel processo di negazione della trascendenza di Dio che si inizia al chiudersi del medioevo e che trova nella concezione hegeliana dello spirito la sua affermazione più decisa. Giunti a questo termine ultimo si pone chiaramente il dilemma: esistenza di Dio, inesistenza di Dio; ad esso corrisponde l'altro dilemma: orientazione contemplativa, orientazione pratica dell'azione e dell'esistenza umana (individuale e collettiva).

Ora si comprende cosa significhi «difesa dell'uomo». Da che cosa? Da questo tipo di civiltà che muta le essenziali premesse della civiltà cristiana e che con questo mutamento abbatte l'originalità ed il valore dell'uomo: perché questo tipo di civiltà riduce necessariamente l'uomo singolo ad un trascurabile incidente nella storia dell'uomo vero»: quello collettivo.

No; l'uomo vero è l'uomo singolo; anche se è vero che quest'uomo singolo trova nella vasta famiglia umana la sua integrazione.

Ma i problemi dell'uomo sono, in ultima analisi, problemi di questo uomo singolo che porta nella sua anima ricchezza di gioia e carico di sofferenza; l'uomo singolo è un mondo che ha proporzioni ben più vaste delle proporzioni del mondo fisico.

Cosa sono queste meditazioni dell'amico de Sanctis?

Sono esplorazioni delicate nella struttura interiore di questo mondo dell'uomo; accentuano questo primato del personale; mirano a porre in rilievo i tesori nascosti di cui l'anima umana è portatrice; rivelano e, quasi misurano i gemiti insospettati di quest'anima pellegrina.

Sono una difesa dell'uomo. Una conclusione si trae da esse: bisogna riabilitarlo questo grande piccolo mondo dell'uomo! Le gioie e le lacrime che esso contiene, le luci e le speranze di cui esso si avviva, i canti e le esultanze in cui esso si eleva, tutta questa ricchezza di sensibilità con la quale esso si accosta e quasi si approssima a realtà d'altro ordine e d'altra natura, tutto questo ha un valore che trascende ogni valore temporale.

Di là dalle cose del tempo fiorisce nel cuore e nella mente dell'uomo un primo inizio delle cose dell'eterno.

DIFESA DELL'UOMO*

Difesa dell'uomo.

Di che cosa? Da che cosa? Abbiamo il diritto di sapere in che cosa consista ed a cosa miri questa difesa dell'uomo, che da qualche tempo attira a sé la meditazione e l'opera degli spiriti più vigilanti.

Il problema è indubbiamente complesso perché investe, in certo senso, le fondamentali strutture teoretiche e pratiche della cultura e della civilizzazione contemporanea: bisogna difendere da questo tipo nuovo di cultura nel quale si è perduto, a profitto dell'anonimo o del collettivo, quel primato "personale" nel quale appunto consiste la dignità ed il valore dell'uomo. La cosa ha bisogno di un largo chiarimento. Anzitutto: cosa intendo per "primato del personale"? Per rispondere a questa domanda bisogna tenere presente la concezione dell'uomo, quale è rivelata dal cristianesimo e quale è stata elaborata dalla meditazione umana più alta.

Si pensi a tutta la tradizione filosofica greco-latino-cristiana. Orbene: quale è, alla luce di questa concezione, il valore dell'uomo? In che cosa consiste, cioè, l'atto supremo che finalizza tutte le azioni dell'uomo e dal quale perciò tutte queste azioni derivano il loro valore?

La risposta è precisa: questo atto consiste nella visione di Dio (*incoata* quaggiù, *facciale* nell'altra vita) e nella intima fruizione di Dio.

Quali conseguenze concrete ha, per l'impostazione della vita umana, questa concezione intrinsecamente contemplativa dell'azione umana? La risposta è evidente: la vita umana va impostata in tal guisa da tradurre questa orientazione contemplativa nel concreto della sua esistenza quotidiana: questa struttura gerarchica dell'azione che culmina nell'atto interiore di unione con Dio deve costituire la legge regolatrice di tutti i rapporti dell'uomo.

Se questo è vero, un corollario discende da ciò con la massima evidenza: tutte le azioni umane, non solo quelle che concernono la persona singola, ma an-

* «L'Osservatore romano», 173, 29 luglio 1945, p. 4.

che quelle che hanno riferimento alla vita collettiva, sono destinate a facilitare e, in certo modo, a sostenere ed alimentare questa suprema azione con la quale la creatura si unisce al Creatore, il figlio ritorna al Padre, il pellegrino terrestre trova pace e gioia nella città celeste.

Quindi vita economica, vita familiare, vita politica, vita culturale, hanno come finalità ultima la creazione di quelle condizioni esterne che sono in certo modo necessarie per la genesi di questo fiore incontaminato che impreziosisce e valorizza la vita dell'uomo.

Le cose, la famiglia, l'economia, la politica, la cultura per l'uomo e l'uomo per Dio: "*Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*".

Di qui anche importanti conseguenze circa il posto che occupano la vita teoretica e quella artistica nel quadro dei valori umani: il teoretico vale, in assoluto, più del pratico; l'intelletto speculativo – ordinato alla contemplazione della verità – è preminente rispetto a quello pratico, che ha per scopo l'organizzazione personale della esistenza umana.

"Primato del personale" significa che la vita individuale, familiare e sociale degli uomini ha come scopo ultimo la creazione di quelle condizioni esterne necessarie perché la persona umana si perfezioni; e questa perfezione avviene solo quando la mente ed il cuore dell'uomo, attratti ed elevati dalla grazia di Dio, in Dio si affissano ed in Dio riposano.

Torniamo ora al problema iniziale: difesa dell'uomo. Difesa di che cosa? Da che cosa?

Difesa di questa destinazione trascendente, metafisica dell'uomo: difesa di questa "parte migliore" dell'uomo che è collocata, anche in questa vita, fuori del tempo e del fisico: difesa perciò della spiritualità umana o in quel quadro generalizzato di valori che essa costruisce; difesa quindi di una tradizione metafisica che procede dai greci, trae consolidamento ed alimento dal cristianesimo e si lancia viva e fermentatrice, per tutto il corso di questa grande civiltà greco-latino-cristiana.

E da che cosa? La domanda impone una revisione, sia pur rapidissima, delle fondamentali strutture teoretiche e pratiche che danno forma ed orientamento alla civilizzazione ed alla cultura di tipo "storicista": questo tipo di cultura e di civiltà, sia che si radichi nell'idealismo di Hegel o nel materialismo dialettico e storico di Marx, è intrinsecamente atea.

Ora, quali sono per la persona umana le conseguenze ineluttabili di questo storicismo e di questo ateismo? La risposta può essere tutta contenuta in questa proposizione: la persona umana, chiusa senza possibilità alcuna di liberazione, nei confronti invalicabili del tempo, è privata di ogni valore intrinseco e di ogni intrinseca autonomia; il suo valore è soltanto pratico; il suo destino è solo quello di essere una cooperatrice nei congegni dell'economia ed in quelli della politica; la vita teoretica ed artistica e, più ancora, quella religiosa non costituisce che una "evasione" temporanea dagli ingranaggi severi del grande mecca-

nismo produttivo e politico nel quale essa è inclusa. E si capisce: se non esiste nessuna realtà trascendente, se Dio non c'è, che senso ha mai l'affermazione di una vita interiore? La vita interiore, e la contemplazione che vi è connessa, esige per sussistere che esista una realtà superiore alla quale la mente dell'uomo ed il cuore dell'uomo possano essere elevati; solo a questo patto l'attività intima della persona umana viene a costituire l'attività suprema nella quale culmina la piramide dell'azione umana. L'orientazione contemplativa della esistenza individuale e collettiva è fondata, come sul suo pilastro essenziale sulla esistenza di Dio e sulla *atingibilità* di Dio, per grazia, da parte della creatura.

Abbattuto questo pilastro, cessa necessariamente quella orientazione e l'impostazione della vita ad essa collegata.

Ora si comprende cosa significhi "difesa dell'uomo". Da che cosa? Da quel tipo di società che muta le essenziali premesse della civiltà cristiana e che con questo mutamento abbatte la originalità ed il valore dell'uomo: perché questo tipo di civiltà riduce necessariamente l'uomo singolo ad un trascurabile incidente nella storia dell'"uomo vero": quello collettivo.

No; l'uomo vero è quello singolo; anche se è vero che quest'uomo singolo trova nella vasta famiglia umana la sua integrazione.

Ma i problemi dell'uomo sono, in ultima analisi, problemi di questo uomo singolo che porta nella sua anima ricchezza di gioia e carico di sofferenza; l'uomo singolo è un mondo che ha proporzioni ben più vaste delle proporzioni del mondo fisico.

Cosa sono queste meditazioni dell'amico De Sanctis (Difesa dell'uomo, Studium, Roma 1945, lire 100), già apparse, come "asterischi", nel nostro giornale dall'autunno del 43 all'estate del 44? Sono esplorazioni delicate nella struttura interiore di questo mondo dell'uomo; accentuano questo primato del personale; mirano a porre in rilievo i tesori nascosti di cui l'anima umana è portatrice; rivelano e quasi misurano i gemiti insospettati di quest'anima pellegrina.

Sono una difesa dell'uomo. Una conclusione si trae da esse: bisogna riabilitarlo questo grande piccolo mondo dell'uomo! Le gioie e le lacrime che esso contiene, le luci e le speranze di cui esso si eleva, tutta questa ricchezza di sensibilità con la quale esso si accosta e quasi si approssima a realtà d'altro ordine e d'altra natura, tutto questo ha un valore che trascende ogni valore temporale.

Di là dalle cose del tempo fiorisce nel cuore e nella mente dell'uomo un primo inizio delle cose dell'eterno.

1946

ESAME DI COSCIENZA DI FRONTE ALLA COSTITUENTE*

I

Questo esame di coscienza, che può essere considerato come l'esame di coscienza di un elettore consapevole della propria responsabilità, concerne i seguenti punti: *a)* poiché si parla di crisi costituzionale, bisogna anzitutto definire cosa è una crisi costituzionale; *b)* bisogna poscia vedere se una crisi costituzionale esiste effettivamente ed in che cosa consiste; *c)* e bisogna infine vedere quali sono i rimedi per superarla.

Questo esame di coscienza sarà condotto alla luce del pensiero sociale cattolico: ci serviranno di guida gli insegnamenti dei Pontefici, – da Leone XIII a Pio XI e Pio XII – e dei più qualificati maestri della scuola sociale cattolica: da Ketteler, a La Tour du Pin, a Toniolo, a Maritain.

E terremo anche il dovuto conto della critica socialista alla società borghese: perché anche in essa è possibile cogliere, anche se mescolati a premesse metafisiche errate, motivi diagnostici e terapeutici dell'attuale crisi sociale degni di particolare attenzione.

II

Cosa è, dunque, una crisi costituzionale? Per rispondere a questa domanda dobbiamo precisare cosa intendiamo per costituzione.

Quando avremo visto cosa è una costituzione e quando una costituzione è buona, potremo allora renderci esatto conto di quel che significhi una crisi costituzionale. Cosa è, dunque, una costituzione? La risposta può essere desunta dal fine cui una costituzione mira: orbene, una costituzione ha anzitutto per suo fine quello di determinare gli organi attraverso i quali verrà svolta l'attivi-

* *Costituzione e Costituente*, Atti della XIX Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia, Firenze, 22-28 ottobre 1945, ICAS, Roma 1946, pp. 279-312.

tà dello Stato: attività legislativa, attività giudiziaria, attività amministrativa; in questi tre tipi di attività si possono fare rientrare le altre attività dello Stato: da quella politica a quella culturale ed economica. Per convincersi di ciò, basta dare uno sguardo a tutte le costituzioni antiche e moderne che noi conosciamo: la determinazione degli organi dello Stato appare come il fine immediato, più visibile, al quale esse mirano. Ciò è vero tanto della antica costituzione della repubblica romana quanto della più recente costituzione sovietica.

Ma oltre questo fine immediato e più visibile, le costituzioni – specie quelle medioevali e moderne, quelle, cioè, fiorite dopo la penetrazione del cristianesimo nella vita giuridica e civile dei popoli – presentano un fine meno immediato e visibile, ma non per questo meno importante ed essenziale: esse, cioè, si preoccupano di determinare i criteri fondamentali cui deve ispirarsi l'attività legislativa dello Stato (e le altre attività che a questa attività primaria si riconducono).

Ecco perché tali costituzioni presentano dei preamboli e delle norme primarie destinate ad orientare le future norme giuridiche positive.

Questa «orientazione» costituisce, in certo senso, ciò che vi è di più rilevante nelle costituzioni moderne: perché essa serve a precisare quale è il fine verso il quale deve convergere l'attività dello Stato e serve, anche, a proporzionare a tale fine la struttura necessaria degli organi costituzionali.

Essa definisce, quindi, quello che Montesquieu chiamava l'«oggetto» della costituzione e dello Stato (perché lo Stato non è che la costituzione in atto, come la costituzione non è che lo Stato in potenza).

«Quantunque tutti gli Stati abbiano generalmente un oggetto medesimo, che è di conservarsi, nulla di meno ogni Stato ne ha uno che gli è particolare. L'ingrandimento era l'oggetto di Roma; la guerra quello di Sparta; la religione quello delle leggi giudaiche; il commercio quello di Marsiglia; *vi è altresì nel mondo una nazione, la quale ha per oggetto diretto della sua costituzione la politica libertà*. Ci faremo a ponderare i principi sopra i quali essa si fonda. Se essi sono buoni la libertà vi si farà vedere come in uno specchio» (*Spirito delle leggi*, XI, 5, dell'oggetto di diversi Stati).

Come Montesquieu rileva, l'oggetto di una costituzione e, quindi, il fine dello Stato appare diverso nelle diverse costituzioni: ma ve ne è uno che per Montesquieu costituisce l'oggetto più alto; quello al quale si ispira e nel quale si specchia la costituzione inglese: ed è la libertà civile e politica del cittadino.

In conclusione, quindi, una costituzione è uno strumento col quale si determinano gli organi dello Stato (struttura costituzionale dello Stato) e si precisa il fine in vista del quale questi organi dovranno svolgere la loro azione (fine dello Stato).

Questi due elementi – struttura e fine dello Stato – sono essenziali in ogni costituzione e ne definiscono il tipo.

Perché, evidentemente, sono di tipo diverso le costituzioni che propongono allo Stato fini diversi (la libertà civile o politica dei cittadini, l'integrale espan-

sione della persona umana; la grandezza politica e militare dello Stato; il primato razziale o classista ecc.) e quelle che organizzano in maniera diversa la struttura dello Stato (democratiche, monarchiche, aristocratiche).

III

Perché questi due elementi essenziali di ogni costituzione siano posti in più viva luce è necessario dare uno sguardo a qualcuna delle più importanti costituzioni antiche e moderne. Scegliamo per quelle antiche, la costituzione romana dell'epoca repubblicana.

Gli organi della *civitas* vi sono chiaramente determinati: le magistrature, il popolo adunato nei suoi comizi; il senato; e chiaramente determinati sono pure la struttura di questi organi, le loro funzioni ed il loro collegamento. Sul primo elemento, quindi, non sorge dubbio di sorta: la costituzione romana, anzi, è tutta governata da questa fondamentale mira di determinare con la maggiore esattezza possibile gli organi politici e giuridici della *civitas*.

E quanto al secondo elemento? È visibile nella costituzione romana il fine dello Stato? Vi sono norme orientatrici dell'attività giuridica e politica degli organi della *civitas*?

Se si medita a fondo la costituzione romana la risposta non può essere che positiva; vi sono nella costituzione romana, anche se non scritte, alcune norme orientatrici cui devono ispirarsi nella loro attività giuridica e politica gli organi della *civitas*.

Si pensi, per esempio, al diritto privato: evidentemente tutta la attività legislativa dei comizi o del senato e l'attività stessa della giurisprudenza e dei pretori si svolge attorno a certi nuclei fondamentali la cui solidità intrinseca non può essere intaccata: il *paterfamilias* con la famiglia di cui è a capo; la schiavitù; il *dominium*; l'*obligatio*; la *successio in ius*; l'*actio*.

Nel campo del diritto pubblico ed in quello dell'attività politica in genere il principio ispiratore della costituzione romana è costituito dal valore assunto della *civitas*: la «solidità» e la «grandezza» politica di Roma costituiscono il fine orientatore di tutta la politica romana.

Salus reipublicae suprema lex: è questa la norma base sulla quale si edifica l'etica politica e giuridica dei romani. Quindi un fine c'è, ben preciso, anche se non fissato per iscritto, nella costituzione romana: in essa si ritrovano, cioè, i due elementi essenziali, di ogni costituzione e di ogni Stato: organi e fine.

Facciamo un salto di duemila anni e veniamo alla costituzione sovietica del 1936: anche qui non potremo non ritrovare questi due elementi essenziali di ogni costituzione.

Ed infatti la costituzione sovietica ha per suo scopo supremo la instaurazione dello «Stato socialista degli operai e dei contadini» (art. 1) mediante la «dittatura del proletariato» (art. 2) e mediante una nuova organizzazione politica

(art. 3) ed economica (art. 4) dello Stato. Le libertà civili e politiche sono condizionate da questo scopo: sono, cioè, concesse in «armonia con gli interessi dei lavoratori ed allo scopo di rinforzare l'organizzazione socialista» (artt. 125 e 126). Tutta la struttura giuridica, economica e politica disegnata nella costituzione obbedisce a questo scopo supremo: ad esso si ricollega, fra l'altro, la funzione dirigente che è attribuita, in tutta l'attività dello Stato, al partito comunista che costituisce la spina dorsale di tutta l'organizzazione statale (articolo 126).

La mira fondamentale della costituzione sovietica sta, dunque, nella costruzione di un regime economico e politico determinato, dal quale, di riflesso, dovrebbe derivare la vera libertà ed il vero benessere dei singoli: ma questa libertà e questo benessere non costituiscono, comunque, l'oggetto immediato della costituzione: esse possono anzi essere attualmente sacrificate (dittatura del proletariato) in vista del bene delle generazioni future.

Analogie strutturali profonde mostrano con la costituzione sovietica la costituzione degli altri stati totalitari (fascismo, nazismo): pur essendo sorti in antitesi allo Stato sovietico, essi ne hanno tuttavia imitato la struttura ed in certo modo anche la finalità collettiva.

Il valore assoluto dal quale hanno derivato la norma ispiratrice della loro attività giuridica, politica ed economica, è in essi costituito o dalla nazione, o dalla razza, o dallo Stato medesimo.

Anche in essi le libertà civili, politiche ed economiche dei singoli sono condizionate dal fine cui lo Stato mira. Una cosa è certa: negli stati totalitari – come già negli stati antichi: per es. in quello romano – il fine dello Stato, precisato più o meno esplicitamente nella loro costituzione, non è costituito dalla persona umana: cioè lo Stato non deriva dai diritti e dai doveri della persona umana la norma ispiratrice dei suoi ordinamenti e della sua attività: questa norma esso deriva da un altro valore – che è lo Stato stesso, la nazione, la classe, la razza ecc., – al quale totalmente subordina i diritti ed i doveri dell'uomo.

E cosa è da dire intorno alle costituzioni di tipo «liberale»? Esse pure, come è necessario, hanno un fine: e questo fine è costituito dalla libertà politica e civile dell'uomo: cioè le norme fondamentali ispiratrici dell'ordinamento giuridico privato e pubblico hanno come scopo la tutela della libertà privata e pubblica della persona: Montesquieu notava, giustamente, che la costituzione inglese è quasi uno specchio nel quale la libertà dell'uomo è limpidamente rispecchiata: le stesse strutture degli organi costituzionali – come quelle che concernono la divisione dei poteri – sono governate da quest'unica finalità: assicurare la libertà del singolo.

Le costituzioni di tipo collettivista e quelle di tipo individualista differiscono, dunque, tanto nella struttura dei loro organi quanto, soprattutto, nel loro fine.

Il perché di queste differenze così profonde, va ricercato, come vedremo, nel diverso fondamento filosofico (concezione dell'uomo) a cui si ispirano.

IV

Una costituzione, dunque, può essere definita come è definito lo Stato (la costituzione è, come abbiamo detto, lo Stato in potenza, e lo Stato è la costituzione in atto): *cioè come l'organizzazione giuridica della società.*

Quando una costituzione è «buona»? La risposta è evidente: quando l'organizzazione giuridica (la costituzione) è proporzionata alla società cui si riferisce: quando, cioè, è *osservato il principio di proporzionalità che governa il rapporto società-costituzione (ò che è lo stesso) società e Stato.*

Un vestito è «buono» quando è tagliato su misura: è «buona» una cosa quando è costruita in modo conforme all'uso cui è destinata: è «buona» una costituzione che si attaglia al corpo sociale che essa organizza. Ma sorge il problema: quando si può dire che questa proporzionalità sussista? Per rispondere a questa domanda bisogna porre a confronto i due termini del rapporto: società e costituzione (o Stato): la proporzionalità sussiste quando la struttura dell'organizzazione giuridica rispecchia in sé quella del corpo sociale e, quando, soprattutto il fine dell'organizzazione giuridica coincide con quello del corpo sociale. Il corpo sociale, infatti, esiste col suo fine e con la sua struttura anteriormente alla organizzazione giuridica positiva.

Orbene; per sapere come deve essere costruito l'organismo costituzionale affinché sia proporzionato a quello sociale, bisogna sapere qual è il fine e quale è la struttura del corpo sociale.

Ed a questo punto la ricerca si complica. Perché non basta osservare l'esperienza storica per sapere qual è la vera struttura della società ed il suo vero fine. La società, anche se fondata nella natura dell'uomo, è tuttavia, in tanta parte, frutto della libertà dell'uomo; da qui scarti e deviazioni di ampia portata. Ci vuole, quindi, un canone, superiore all'esperienza storica, per interpretare tale esperienza: la realtà storica e sociale non può non essere vista attraverso una «lente metafisica» (cioè attraverso un principio teoretico che la illumina): se questa lente è buona, l'interpretazione sarà esatta; se questa lente è cattiva l'interpretazione sarà errata. La prova di quanto diciamo è facile a darsi: basta richiamare la sociologia di Hobbes, di Rousseau e di Kant, quella di Comte e di Marx, quella di Hegel, quella di S. Tommaso.

Tante diverse «lenti metafisiche» con cui è guardata la società: Hobbes, Rousseau e Kant vi dicono che l'uomo non è sociale e che la società è frutto di un contratto al quale, per ragioni di utilità, gli uomini loro malgrado si assoggettano. Hegel rovescia la visione; la società è il *prius*, il singolo è il *posterius*; la società è la sostanza, l'uomo è l'accidente; la società è tutto, l'uomo singolo è, in certo senso, nulla.

Marx e Comte accettano, anche se trasferita sul piano della materia, la concezione di Hegel: anche per essi la società è il *prius*, l'uomo il *posterius*; la società è il fine, l'uomo è il mezzo.

Per S. Tommaso – e per la scuola sociale cattolica – la società è un tutto a cui l'uomo si subordina; però, a sua volta, questo tutto è subordinato all'uomo.

La persona trascende la società perché la società, in ultima analisi, è mezzo e l'uomo è fine. *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua* (I, II, 21, 3, 3 n).

Si tratta, come si vede, di concezioni diverse dell'uomo e della società: l'esperienza storica, che ciascun autore invoca a testimone della propria tesi, è guardata con «lenti metafisiche» diverse.

Per Hobbes questa determinazione storica dimostra che è vero il detto latino: *homo homini lupus*. Per Rousseau essa dimostra che gli uomini sono asociali e che si assoggettano per utilità al vincolo sociale. Per Hegel essa dimostra, invece, che la storia dell'uomo è sempre una storia collettiva; per Marx la testimonianza storica dimostra che la produzione economica e la struttura classista della società sono il motore fondamentale della vita sociale; per S. Tommaso, invece, e per la dottrina sociale cattolica, la testimonianza storica dimostra che il fattore spirituale e fraterno costituisce il centro polarizzatore della struttura e della vita del corpo sociale. Cioè: la struttura del corpo sociale ed il suo fine sono diversamente concepiti – e l'esperienza storica è diversamente interpretata – secondo la diversa «lente metafisica» con la quale il corpo sociale e la vita storica sono osservati.

Torniamo al nostro problema: quando una costituzione è «buona»? Quando il suo fine e la sua struttura sono conformi al vero fine ed alla vera struttura del corpo sociale.

Ma quale è il vero fine e la vera struttura del corpo sociale? Quelli indicati da Hobbes, Rousseau, Hegel, Marx? O quelli indicati da S. Tommaso e Leone XIII? Dove sta la verità integrale (perché verità parziali si trovano in tutte le concezioni)?

L'importanza del problema è evidente: perché dalla soluzione di esso dipende il ritrovamento di una costituzione «buona», la quale osservi il principio di proporzionalità che deve governare il rapporto società-stato.

V

Cosa è, allora, una crisi costituzionale? Quando ha luogo? La risposta è evidente: quando è violata questa legge di proporzionalità: quando l'organizzazione giuridica della società non è conforme alla struttura vera ed al vero fine del corpo sociale; un vestito non fatto su misura, una cosa non adatta al suo uso.

Ma sorge spontanea la domanda: come va che gli «architetti» di una costituzione la costruiscono in maniera disforme dal vero fine e dalla vera struttura del corpo sociale?

La risposta è chiara: perché hanno di questo fine e di questa struttura una concezione errata.

Gli esempi non mancano davvero.

Pensate a tre tipi diversi di costituzioni: quella elaborata dalla costituente francese del 1789; quella elaborata dalla Germania nazista (e dal fascismo); e quella elaborata dalla Russia sovietica.

Una cosa è certa: che gli «architetti» di tali costituzioni hanno derivato la loro architettura da tre diverse concezioni dell'uomo e della società: i primi trascrissero nella carta costituzionale i principi filosofici di Rousseau, i secondi quelli di Hegel, i terzi quelli di Marx.

Orbene; supponiamo, come è vero, che tali principi prospettino una concezione errata dell'uomo e del corpo sociale; la conseguenza sarà evidente; le costituzioni che saranno ad essi ispirate non potranno essere costituzioni «buone»: sono costituzioni che violano il principio di proporzionalità e che nascono, perciò, coi germi della loro crisi e del loro tramonto.

A prova di tutto ciò ci si richiami all'esperienza così tragica dello Stato totalitario. Di che si è trattato? Chiaro: una concezione errata dell'uomo e del corpo sociale trascritta in alcuni fondamentali principi di diritto costituzionale: se il singolo è, come in quelle concezioni si prospetta, una «funzione» del corpo sociale – sia esso lo Stato, o la nazione, o la razza, o la classe – il corpo sociale ha il diritto di subordinarlo integralmente a sé: l'individuo diventa uno strumento a totale servizio dei fini collettivi.

Ebbene: una costituzione di questo tipo è, evidentemente, una costituzione che viola il principio di proporzionalità. C'è disformità fra la vera natura dell'uomo e del corpo sociale e una costituzione cosiffatta: il vestito non è tagliato su misura: la crisi costituzionale è aperta.

VI

Abbiamo visto cosa è una costituzione e quali sono gli elementi essenziali; abbiamo visto quando una costituzione è «buona» e quando una costituzione è in crisi; possiamo ora passare al secondo punto del nostro esame di coscienza e domandarci *se esiste effettivamente, nel nostro tempo, e non solo in Italia, una crisi costituzionale*.

La risposta è positiva: una crisi costituzionale di vasta portata esiste ed è documentata dalla testimonianza dei fatti e delle dottrine.

Quanto ai fatti, basta richiamare le convulsioni sociali contemporanee. La rivoluzione sovietica per un verso e l'esperienza dello Stato razzista e fascista per l'altro sono gli indici più marcati di questo profondo disagio costituzionale: si cerca un assetto costituzionale nuovo che elimini le sproporzioni create dallo Stato c.d. «liberale»: una revisione vasta e profonda della organizzazione giuridica creata dallo Stato «borghese» è sentita come esigenza insopprimibile della vita sociale contemporanea.

Un'altra prova di questa esigenza è costituita dal fatto che gli organismi sindacali vengono assumendo nella struttura interna degli stati un posto sempre

più eminente: la formazione di una classe lavoratrice autonoma, potente, vitale – la frase è di Toniolo: *Problemi, discussioni e proposte intorno alla costituzione cooperativa delle classi lavoratrici*, 1903 – viene mutando profondamente il volto dello Stato borghese.

Accanto a queste prove di fatto, vi sono le prove dottrinali: basta richiamarsi alla critica dottrinale che cattolici, socialisti e comunisti fanno alla costituzione dello Stato «liberale-borghese».

La «questione sociale» è il documento inoppugnabile – dottrinale e di fatto – della crisi costituzionale borghese: essa costituisce il grande tema che la scuola sociale cattolica – da Ketteler a Manning, De Mun, La Tour du Pin, Toniolo, ecc. – sotto la ispirazione degli insegnamenti pontifici (Leone XIII, Pio XI, Pio XII) ha vigorosamente affrontato e svolto per tutta la seconda metà del secolo XIX ed in questa prima metà del secolo XX.

Il richiamo ai socialisti ed ai comunisti è ovvio: dalla critica dei primi socialisti utopisti – S. Simon, Fourier, L. Blanc, Owen ecc. – a quella degli stessi liberali (Sismondi), a quella di Marx e di Engels e degli scrittori posteriori, non c'è che lo svolgimento, in diversi modi, di un unico tema: lo Stato capitalista, creato dalla borghesia, è in crisi: la organizzazione giuridica degli stati non è conforme alla effettiva organizzazione economica del corpo sociale: il regime giuridico della proprietà privata, con tutto ciò che involge, non è conforme al regime reale della produzione: una trasformazione radicale dell'ordine giuridico è ineluttabilmente esigita.

Fatti e dottrine provano a sufficienza che una crisi costituzionale di vasta portata esiste effettivamente: basta, infatti, fermare la propria attenzione sulle trasformazioni che vanno operandosi nell'ordinamento economico (mutamenti sostanziali nel regime della proprietà nel senso di riancorare il lavoro agli strumenti di produzione: organizzazione sindacale della classe lavoratrice) ed in quello politico (superamento dell'atomismo dello Stato borghese e partecipazione dei cittadini alla vita politica attraverso grandi organismi politici) degli stati, per rendersi conto della esistenza di tale crisi.

VII

La crisi esiste. Quale tipo di costituzione è in crisi? La risposta di cattolici, socialisti e comunisti è identica: è in crisi lo Stato «borghese capitalista»: cioè quel tipo di Stato che ha una costituzione ispirata al principio della libertà individuale quale fu elaborato dalla dottrina illuminista inglese e francese e quale fu trascritto nel contratto sociale di Rousseau e nella costituzione francese del 1791 (e nelle costituzioni analoghe che ne derivarono).

Perché è in crisi? In che cosa consiste la crisi? La risposta per noi è evidente: se c'è – come c'è – una crisi costituzionale vuol dire che la costituzione ha gravemente violato il principio di proporzionalità a cui essa deve obbedire se vuol

essere «buona»: vuol dire che c'è disformità fra il fine e la struttura della costituzione ed il fine e la struttura del corpo sociale cui essa si riferisce.

E questa disformità – di cui cattolici, socialisti e comunisti constatano unanimemente le conseguenze gravi – è per i cattolici di palmare evidenza.

Ed infatti: quale è il fine e la struttura della costituzione di tipo borghese che ha nella costituzione del '91 il suo modello?

La risposta è precisa: fine di quella costituzione è la libertà individuale intesa come autonomia assoluta la quale non incontra altro limite fuori di quello che è costituito dall'autonomia e dalla libertà altrui. Una libertà non «orientata» da principi superiori di etica: non ancorata a norme inviolabili di socialità e di giustizia.

Ora un fine così fatto è disforme dal vero fine dell'uomo e della società: perché la libertà umana – alla tutela della quale l'ordine giuridico deve mirare – non consiste in una autonomia assoluta: essa è ancorata ad una legge che è intrinseca all'uomo – legge naturale – e che non deve essere violata.

La libertà vera consiste in una adesione a questa legge naturale, rifrazione nell'uomo della legge eterna: la violazione di tal legge non è esercizio di libertà: è, anzi, carenza e difetto di libertà.

Orbene: l'aver assunto la libertà individuale nel senso difettivo di autonomia assoluta come fine dell'ordinamento giuridico, è la pecca fondamentale della costituzione del '91 e delle costituzioni che ne sono derivate.

Queste costituzioni costituiscono la trascrizione di termini giuridici delle errate metafisiche di Rousseau (e di tutto l'illuminismo) e di Kant.

Per rendersi conto di ciò, basta leggere l'opera del Taine sull'*ancien régime* e sulla rivoluzione: l'ideologia illuminista – condensata nel contratto sociale di Rousseau – ha lievitato tutto il Settecento ed è finalmente esplosa nella rivoluzione.

Il Taine mette in viva luce l'astrattismo che domina le menti degli «architetti» della costituente del 1789. Devono rifare lo Stato: ebbene il criterio orientatore dell'intero ordinamento giuridico essi lo desumono dalla natura «libera» ed «asociale» dell'uomo quale Rousseau la concepisce: da questo criterio orientatore – assunto a fine della costituzione – vengono derivati i corollari più distruttivi per l'ordine sociale.

Si pensi a questo solo corollario: lo scioglimento ed il divieto di tutte le associazioni (da quelle economiche a quelle religiose: per poco non si scioglie e non si vieta anche l'associazione familiare!).

La costituzione del '91 ha per premessa una concezione irrealistica della società: al posto di quella concezione organica e corporativa che il cattolicesimo aveva elaborato e concretato nel suo processo storico – si pensi al valore della famiglia, della corporazione, del comune, delle associazioni religiose e così via – si ha una concezione strana: quella cioè, che concepisce gli uomini non associati organicamente gli uni con gli altri, ma disuniti, come tante unità stacca-

te: non membri di un corpo sociale ordinato, compatto e solidale, ma elementi separati, monadi senza finestre, che si urtano gli uni con gli altri senza trovare una qualsiasi intima unificazione!

È questa la vera struttura del corpo sociale? Di quel corpo sociale che era stato creato dal cattolicesimo, cioè da una dottrina e da una prassi storica essenzialmente organica (si pensi al Corpo mistico)?

La risposta non può essere che negativa: c'è un divario profondo fra ciò che la società è in concreto e la concezione che di essa è presupposta nella costituzione del '91. Da ciò la conseguenza: tale costituzione non rispecchia la reale struttura del corpo sociale: essa viola il principio di proporzionalità: è una costituzione che nasce coi germi della crisi.

Questa sproporzionalità appare subito appena si faccia questa riflessione: la costituzione del '91 (e quelle derivate) è caratterizzata dalla famosa dichiarazione dei diritti dell'uomo: e va benissimo.

L'aver posto in più viva luce questi diritti della persona è certo – pur con le riserve sopra fatte – un merito della costituente dell'89: ma nessuna parola – anzi norme dissolventi! – pei diritti degli organismi sociali nei quali la persona naturalmente si incorpora!

C'è la famiglia, la corporazione, l'associazione religiosa, il comune e così via: i diritti dell'uomo si integrano con quelli della società che egli fonda: i primi non possono esistere senza i secondi. Ed invece questi diritti furono disconosciuti con la soppressione di questi enti sociali! L'uomo è asociale avevano detto gli illuministi, da Hobbes a Rousseau ed a Kant: e da questo teorema ecco i corollari, giuridici di così gran portata!

La costituzione del '91 – che è, poi, la costituzione tipica dello Stato borghese-capitalista – è una costituzione in crisi: è un vestito non fatto su misura il fine dell'uomo, la struttura ed il fine della società che vi sono presupposti sono diversi dal fine reale dell'uomo e dalla reale struttura e dal reale fine della società.

VIII

Orbene: questa sproporzione fondamentale fra l'ordinamento giuridico d'una società determinata e la sua reale struttura è fonte di gravi sproporzioni in tutto l'ordine sociale. Perché il diritto positivo errato reagisce sulla vita effettiva degli uomini provocando conseguenze molto gravi.

Per persuadersene basta considerare quanto avvenne nell'ordinamento economico ed in quello politico della società dell'800.

Per quanto concerne l'ordinamento economico, basta aver presente la genesi del proletariato, la concentrazione del capitale, l'urto fra le due classi economiche (proletaria e capitalista): cioè in sintesi, la genesi della «questione sociale». Come l'ordinamento costituzionale abbia influito sulla genesi di questo colossale problema economico, politico ed umano, è facile a dirsi.

Basta richiamare alcuni principi giuridici ispiratori della costituzione:

I) Anzitutto, il principio della intangibilità della libertà individuale come unica norma regolatrice del mondo economico: lo Stato non ha ingerenza alcuna nei fatti e nei rapporti dell'economia: essi sono abbandonati al loro inesorabile meccanismo inflessibilmente governato dalle varie «leggi» dell'economia: 1) la legge dell'interesse individuale che sarebbe sempre coincidente con quella generale; 2) la legge del minimo dei salari; 3) la legge della popolazione; 4) la legge della libera concorrenza e così via.

L'economia è un mondo che ha una meccanica propria ed una propria regolamentazione: l'etica ed il diritto non hanno con essa rapporto alcuno.

II) Il principio, conseguente al primo, che vieta le associazioni di lavoro: le corporazioni ed il principio associativo ed organico che le anima, sono un ostacolo che si erge contro la libertà individuale che viola il meccanismo dell'ordine economico.

Le conseguenze di questi principi giuridici furono gravissime: l'economia, sottratta ad ogni norma superiore – etica e giuridica – diede luogo a fenomeni di vasta portata nei quali consiste essenzialmente la struttura e la malattia della società borghese-capitalista.

Il fenomeno fondamentale è costituito dalla espropriazione e dalla concentrazione progressiva del capitale per un verso e dalla formazione di un proletariato di sempre più grandi proporzioni per l'altro: cioè dalla formazione di moltitudini di lavoratori «espropriati» cioè staccati dal loro strumento di produzione e forniti unicamente della loro «merce lavoro». Questa merce era oggetto di mercato: essa sottostava, perciò, alla dura legge della concorrenza ed a quell'altra correlativa del minimo dei salari (legge di bronzo dei salari del Lassalle).

Perciò masse enormi di uomini poste in condizioni di instabilità economica (senza nessun legame duraturo coi loro strumenti di lavoro) e di miseria economica (salari di fame!). La struttura dei rapporti di lavoro era, perciò, manifestamente ingiusta: la tesi del plus-valore di Marx, anche se errata, se considerata nella sua integralità, conteneva un nocciolo di verità: il capitale era davvero il tiranno del lavoro: usurpava quel primato che spettava, invece, al lavoro.

Né a questa situazione drammatica era possibile reagire: perché il divieto di associazione impediva alle moltitudini lavoratrici l'efficace tutela dei propri diritti.

La società borghese presenta quindi un ordinamento economico gravemente in crisi: accanto alla potenza crescente di alcuni, la miseria sproporzionata di molti. E questa crisi ha nell'ordinamento costituzionale la sua causa. Ma tale crisi non si ferma sul piano economico; investe il piano politico e penetra in tutti i piani dell'attività umana: da quello familiare a quello culturale e religioso: c'è un nocciolo di verità nell'errato principio del materialismo storico: una crisi economica non è senza riverbero su tutta la verticale dell'azione umana!

La crisi economica della società borghese, infatti, fu anche una crisi politica.

Perché, che valore concreto poteva avere il riconoscimento dei diritti politici a tutti i cittadini in una società nella quale c'era una classe economicamente dominante e nella quale era vietato alla classe economicamente più debole di costituirsi in associazione giuridicamente e politicamente valida?

La democrazia politica esige, per essere vera, il riconoscimento del diritto di associazione e la democrazia economica: due cose che erano assenti dalla struttura della società borghese del primo Ottocento.

Quindi una crisi politica. Non solo; ma il principio della infallibilità della maggioranza così caro a Rousseau – il principio della tirannia del numero – introduceva nella vita giuridica e politica una causa di turbamenti molto gravi.

Le nostre analisi potrebbero estendersi a tutti i piani della vita sociale: vedremo dovunque delle crisi, rifrazioni di quella crisi fondamentale alla quale era stata assoggettata la costituzione: l'uomo cui la costituzione si riferiva e la società cui essa si riferiva non eran l'uomo reale e la società reale: il vestito non era tagliato su misura: e questo errore di base venne a rifrangersi in tanti errori che intaccarono tutti i settori della vita sociale: primo fra tutti quello così sensibile dell'economia.

IX

La crisi esiste; è in crisi la costituzione di tipo liberale-borghese di cui la costituzione del '91 ci fornisce il modello; questa crisi è causata dal fatto che tale costituzione non rispecchia nel suo fine e nella sua struttura il vero fine dell'uomo e la struttura vera ed il fine vero della società; questa sproporzione fondamentale – violazione del principio di proporzionalità che deve regolare il rapporto società-stato – ha causato in tutti i piani della vita sociale, specie in quello economico, gravi conseguenze: la società borghese è una società nella quale si annidano germi patogeni molto gravi.

A questo punto una domanda si impone: come mai è sorta e si è imposta una concezione dell'uomo e della società quale è quella che ha prevalso nella cultura illuminista e che si è incorporata nel contratto sociale di Rousseau e, per conseguenza, nella costituzione del '91 (ed in quelle derivate)? La risposta va ricercata in quell'opera di dissociazione e di rottura verificatasi dopo il '500 nel grande ed omogeneo edificio del pensiero cattolico.

La concezione dell'uomo e della società quale era stata elaborata dalla teologia cattolica, venne gradualmente trasformandosi.

Cominciò prima col «frangere» la concezione organica del corpo sociale: l'individualismo religioso della riforma contribuì non poco alla svalutazione della intrinseca socialità dell'uomo. Contemporanea a questa svalutazione è la sopravvalutazione della libertà individuale intesa come autonomia assoluta: tipico, in proposito, è il pensiero kantiano.

E, soprattutto, ciò che si perde a poco a poco è la direzione soprannaturale, trascendente, transtemporale dell'azione umana; quella orientazione religiosa e

«contemplativa» che aveva marcato l'intera civiltà medioevale e che aveva fatto di questa civiltà una vera cattedrale, viene a poco a poco a smarrirsi: l'uomo è chiuso nel tempo e nei problemi del tempo: l'economia e la politica vengono a costituire i centri vitali della sua azione. L'uomo, di cui nella famosa dichiarazione del '91 si affermava i diritti, non è più l'uomo quale il cattolicesimo l'aveva mostrato: un uomo libero ma intrinsecamente sociale; un uomo libero, ma verso Dio orientato; un uomo libero, ma defettibile e bisognoso di «riparazione» e di elevazione; un uomo che ha diritti originari rispetto alla società, ma diritti che si integrano con quelli delle società attraverso le quali egli si integra e si espande.

Quest'uomo, incamminato verso il Cielo, non è più l'uomo presupposto nel contratto sociale di Rousseau e dalla Costituente dell'89: l'uomo che pensano gli architetti dell'89 è un uomo diverso: è, purtroppo, un uomo irrealista; da cui la fondamentale sproporzione che inficia la costituzione del '91 e che sarà la causa dei mali e della decadenza della società borghese.

Le radici dalle quali sorge la borghesia – intesa come quel tipo di organizzazione economica giuridica, culturale, politica ecc. che caratterizza specialmente la fine del secolo XVIII e tutto il secolo XIX – sono essenzialmente di ordine metafisico: basta avere davanti alla mente la storia delle idee per persuadersene; le pagine del Taine, poi, sull'antico regime ne sono una viva dimostrazione storica.

X

Cosa fare? Come superare questa crisi così grave? Le costituzioni di tipo «liberale-borghese» hanno provocato, a causa della sproporzione fondamentale che le inficia, una serie di sproporzioni in tutti i piani, dell'edificio sociale: sproporzioni sul piano della economia: polverizzazione del mondo operaio e formazione del proletariato, concentrazione del capitale, lotta di classe, disumanizzazione dell'economia; sproporzioni sul piano politico: polverizzazione del corpo elettorale e, quindi, effettivo predominio politico della classe capitalista; sproporzioni su tutti gli altri piani dell'edificio sociale, dal culturale al familiare al religioso.

Dalla sproporzione di base – erronea concezione dell'uomo e della società – sono derivate tutte queste sproporzioni che hanno reso davvero pericolante tutto l'edificio della società: i muri maestri presentano gravi sconnettiture: il pericolo del crollo non è immaginario.

E qui una considerazione sulla tesi del materialismo storico si impone.

La società borghese, con le sue tipiche strutture economiche non è essenzialmente il frutto di un dato tipico «di forze produttive e di rapporti di produzione», per esprimermi con il linguaggio di Stalin. I rapporti di produzione elaborati dalla società borghese e sanzionati dallo Stato borghese sono la conseguenza di una concezione nuova della libertà individuale così fortemente diversa da quella che governava l'economia medievale.

L'economia di tipo borghese è frutto della nuova metafisica che ispira gli economisti della scuola classica – da Smith a Maltus, a Lassalle ecc. – sono le nuove idee a dirigere le nuove correnti sociali, giuridiche, economiche, politiche ecc.

Come saranno altre idee di origine metafisica a dirigere in senso diverso il pensiero sociale e l'azione sociale delle correnti socialiste e comuniste.

Bisogna, dunque, superare la crisi; eliminare le sproporzioni notate nei piani dell'edificio sociale borghese: cosa fare? La risposta integrale è questa: bisogna togliere la sproporzione di base e togliere le sproporzioni derivate: cioè bisogna sostituire alla costituzione di tipo liberale-borghese, una costituzione che sia conforme al vero fine dell'uomo ed alla vera struttura e finalità del corpo sociale e che, perciò, sia in grado di ridare proporzione a tutti i piani dell'edificio sociale; da quello economico a quello politico, familiare, culturale, religioso ecc.

Va fatta, cioè, una revisione integrale della costituzione: dalla base (il fine), ai muri maestri (economia, politica, famiglia, cultura ecc.) alla volta (religione).

L'esigenza di questa revisione integrale appare nelle correnti di pensiero sociale che si contrappongono alla società borghese e che ne reclamano la trasformazione.

XI

Quali sono queste correnti? Possiamo dire che esse in ultima analisi sono due: quella che fonda la critica sociale sulla concezione cattolica – personalista – dell'uomo e della società e quella che la fonda su una concezione «collettivista»: a quest'ultima appartengono in diverso grado le varie correnti socialiste: da quelle del socialismo «utopista» a quelle del socialismo scientifico: tutte queste correnti hanno un minimo comune denominatore; quello di concepire più o meno rigidamente la persona umana come «funzione» del corpo sociale.

Per comprendere in che cosa consista precisamente questo minimo comune denominatore bisogna aver presente la «metafisica sociale» hegheliana dalla quale tutte le correnti socialiste direttamente od indirettamente, in certo modo, dipendono.

Ma per comprendere la genesi di questa metafisica sociale hegheliana – alla quale sarà conforme poco più tardi la concezione positivista della società: per tutti vedere la sociologia di Comte – bisogna aver presente la concezione sociale (o meglio antisociale) del periodo illuminista e rivoluzionario: la società fatto volontario: gli uomini atomi intrinsecamente dissociati: *homo homini lupus*; aveva detto Hobbes; gli uomini nascono liberi ed asociali aveva ripetuto Rousseau: la costituente dell'89 aveva trascritto questo principio nella costituzione del '91 mediante lo scioglimento ed il divieto delle associazioni!

Contro questa errata visione disorganica la reazione è inevitabile: ma il guaio sta qui: dall'individualismo di destra si passa violentemente al collettivismo di sinistra: il pendolo si sposta da un estremo all'estremo opposto! Questo spostamento è inevitabile se non si fa richiamo alla concezione trascendente, della persona

umana quale il cattolicesimo la offre: perché solo questa concezione riesce a determinare con esattezza il contenuto del rapporto individuo-società; individuo-stato.

La concezione sociale hegheliana è rigidissima: parte dal principio che il tutto è prima della parte: essa è un corollario di tutta la concezione filosofica di Hegel.

L'individuo umano è un «momento» del processo dialettico dell'idea: un «momento» che si inverte nella società e nello Stato. Lo Stato è tutto: è la realtà sostanziale dalla quale trae integralmente il suo fine ed il suo valore; il fine supremo dell'uomo sta nell'essere membro dello Stato.

La dottrina dello Stato totalitario è fondata anche nei suoi particolari.

Ebbene: mettete questa dottrina a servizio della critica della economia borghese e della società borghese: vedrete subito profilarsi all'orizzonte politico lo Stato totalitario nazionalista razzista ecc. o classista.

Come bisogna costruire il nuovo Stato – cioè quale deve essere il fine e la struttura della nuova costituzione – perché siano superate le crisi generate dallo Stato borghese? Si tratterà evidentemente di una costruzione rovesciata: il centro di gravitazione sarà spostato dall'individuo allo Stato: si passerà, quindi, da una economia di tipo individualista ad una economia di tipo statale o, comunque, collettivizzato.

Il fine della nuova costituzione non sarà più, come nella costituzione del '91, l'uomo coi suoi inviolabili diritti naturali di libertà privata e politica: sarà la nazione, la razza, la classe: ai fini di queste entità sociali saranno integralmente subordinate, le libertà civili e politiche del cittadino.

La legislazione costituzionale italiana e tedesca (del periodo fascista e nazista) e la costituzione russa del '36 mostrano chiaramente questo tipo nuovo di Stato così marcatamente contrapposto al tipo di Stato creato dalla rivoluzione francese ed ancora in prospera vita – ma già fortemente modificato – in tutti gli altri paesi del mondo.

E qui sorge la domanda: questa nuova costituzione, contrapposta a quella borghese, supera davvero la crisi? Evita la sproporzione di base, le sproporzioni conseguenti dell'edificio sociale borghese? La risposta non è davvero positiva per l'esperienza costituzionale fascista e nazista: lo Stato totalitario realizzato in Italia ed in Germania è, purtroppo, la memoria più dolorosa che serbiamo nell'anima nostra! E l'esperienza sovietica?

Bisogna riconoscere che in questa esperienza, pur mescolati a tanti errori vi sono motivi costruttivi di giustizia: l'esigenza fondamentale che la anima – quella di superare la struttura individualista dell'economia borghese – è un'esigenza che, debitamente corretta e purificata, si eleva ad esigenza di alta nobiltà cristiana. Ma resta la sproporzione di base, anche se rovesciata, e restano, perciò, anche se spostate, le sproporzioni di tutti i piani dell'edificio sociale.

Anche questa costituzione – come quella borghese, e per una ragione inversa – non è conforme al vero fine dell'uomo ed al vero fine ed alla vera struttura della società.

L'uomo non è una funzione del corpo sociale o della classe economica, come il marxismo opina; la libertà dell'uomo ed i diritti naturali che vi si fondono – diritto all'esistenza; diritto al lavoro ed alla proprietà; diritto alla famiglia; diritto di associazione; diritto di parola; di pensiero ecc. – costituiscono qualcosa di originale e di inattaccabile: lo Stato che per qualsiasi ragione volesse spezzare questa tavola di valori non può non essere uno Stato costruito male, epper ciò necessariamente tirannico.

La costituzione sovietica rispecchia nelle sue finalità e nelle sue strutture quella concezione dell'uomo e della società che ha come suo lontano autore Hegel e come suoi prossimi disegnatori Marx, Lenin, Stalin. È essa pure come la costituzione del '91 la traduzione giuridica di una determinata metafisica: e da una metafisica errata non può non derivare una costituzione errata.

La crisi costituzionale della società borghese è spostata, ma non superata dalle costituzioni di tipo totalitario.

Resta, invertita, la sproporzione di base e restano, spostate, tutte le altre sproporzioni: l'edificio sociale non ha ancora conquistato la sua stabilità.

XII

Tanto le costituzioni di tipo individualista quanto quelle di tipo socialista sono costituzioni «sproporzionate», in crisi.

Perché? Perché il loro elemento fondamentale – il fine, l'oggetto – non è esatto e perché non sono esatte, di conseguenza, le strutture giuridiche collegate fortemente al fine.

Non è esatto il fine delle costituzioni di primo tipo, perché esse hanno per fine un uomo asociale staccato dai vincoli sociali, nei quali, invece, l'uomo è necessariamente incluso: perché, perciò, esse dissolvono la famiglia, la corporazione, il comune, la Chiesa e così via. La libertà individuale alla quale tali costituzioni mirano e che in esse rispecchiano non è la libertà ordinata che conosce i propri limiti naturali e che si svolge nell'alveo della socialità. In queste costituzioni si afferma, è vero, che l'uomo è il fine dell'ordine giuridico statale: e questo è un principio esatto; ma quest'uomo non è l'uomo integrale, il quale non è asociale – come Rousseau pensava – ma un uomo sociale come tutta la tradizione umana aveva affermato e come il cattolicesimo aveva confermato.

Da ciò le conseguenze; la dichiarazione dei diritti naturali dell'uomo quale fu concepita sotto l'influsso del pensiero illuminista non è integrale; è violatrice essa pure di quella libertà in nome della quale la dichiarazione fu fatta: viola, appunto, la fondamentale fra le libertà dell'uomo: quella di associazione! E, di conseguenza, viola la giustizia: perché non considerando questo aspetto sociale della libertà umana non intravede i problemi di giustizia ai quali dà luogo l'incrocio della libertà individuale. Da qui quel disinteresse del problema economico che è, per tanta parte, un problema di giustizia; da qui quella concezio-

ne «assoluta» del diritto di proprietà – dichiarato sacro e inviolabile – che può spiegarsi solo con una visione asociale della natura dell'uomo.

Questo tipo di costituzione per divenire «proporzionato» ha bisogno di essenziali integrazioni.

Ma anche, il secondo tipo di costituzione – quello totalitario – è errato nel suo fine: perché il fine dell'ordine giuridico non è più considerato l'uomo come tale, ma un determinato tipo di società nella quale l'uomo è incluso: la nazione, l'impero, la classe e così via.

Da qui un rovesciamento di prospettiva rispetto alle costituzioni di primo tipo e da qui la subordinazione integrale dell'uomo ai fini – i più arbitrari – della collettività presa in considerazione dalla costituzione.

Fine errato: questo secondo errore è molto più marcato del primo: da esso deriva, infatti, la privazione del massimo bene umano: la libertà coi diritti naturali che da essa germinano.

La causa di questo errore è dovuta ad una erronea concezione della socialità umana.

L'uomo è sociale: ecco ciò che va affermato contro la tesi individualista; ed in questa affermazione la tesi socialista è nel vero; ma nonostante la sua socialità, l'uomo trascende il corpo sociale di cui è membro: a causa della sua natura spirituale e, quindi, transtemporale l'uomo non è integralmente assorbito nel vincolo sociale; egli attraversa la società e la supera; per questa ragione egli non è strumento del corpo sociale, ma ne è anzi fine.

S. Tommaso lo dice con estrema chiarezza: *homo non ordinatur ad civitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua: sed totum quod est, quod habet et quod potest ordinandum est ad Deum* (I, 2, 23, 1,3 n).

Se l'uomo non fosse spirituale la tesi totalitaria sarebbe nel giusto: essendo l'uomo una parte del tutto sociale egli deve integralmente subordinarsi al tutto ed ai fini del tutto; perché è la parte per il tutto e non il tutto per la parte.

Su questo postulato riposava, infine, la sociologia precristiana (ad es. quella di Aristotele).

Questo postulato, ripreso dalla sociologia idealista di Hegel, da quella materialista di Marx e di Comte ecc., è vero se l'uomo è privo di un'anima spirituale epperò immortale.

Un'ape ed una formica od un cavallo non hanno un fine proprio, indipendente da quello della collettività nella quale sono inserite.

Ma se l'uomo è spirituale, epperò libero in radice, questo postulato crolla; in questa ipotesi, infatti, il fatto innegabile della socialità non abbassa l'uomo a strumento del corpo sociale: l'uomo singolo resta sempre il fine ultimo della società e dello Stato.

Ma appunto per questo l'uomo è tenuto a rispettare il corpo sociale di cui fa parte ed a subordinarsi ai fini *umani* che esso persegue: proprio per questo vanno tutelati i corpi sociali attraverso i quali egli gradualmente si espande: la

famiglia, la corporazione, il comune, la Chiesa, la scuola, la nazione ecc.: in quanto tutti questi anelli dell'unico corpo sociale sono destinati ad espandere la libertà e la personalità umana.

Ma questa libertà e questa personalità – così viste ed integrate – restano il fine supremo di tutto l'ordinamento sociale.

Esse non possono essere mai violate: nessun interesse collettivo può mai legittimare una sola violazione della dignità di un solo uomo. Non può mai esser detto: – è meglio che muoia quest'uomo perché si salvi il popolo!

E ciò, ripetiamo, per la ragione molto semplice che ogni singolo uomo trascende l'intero corpo sociale ed è a Dio destinato.

Costituzioni di estrema destra e costituzioni di estrema sinistra: errate nel fine le une ed errate nel fine le altre.

Costituzioni sproporzionate.

XIII

Come allora superare questa sproporzione e questa crisi? Tornare all'uomo vero ed alla vera struttura sociale: e quest'uomo vero (quale è in natura) e questa vera struttura sociale (quale è esigita dalla natura) non si ritrovano che nelle limpide costruzioni della sociologia cattolica.

Il cattolicesimo, infatti, prima di essere rivelatore dell'ordine della grazia è rivelatore di quello della natura: mostra l'uomo quale è la società quale deve essere secondo le esigenze della natura umana: ogni costruttore sociale non può allontanarsi da esso o prescindere da esso.

Se se ne allontana o se ne prescinde farà come i costruttori di destra o di sinistra: costruirà un edificio giuridico sproporzionato e pericolante: se si sposta verso destra cadrà nell'individualismo; se si sposta verso sinistra cadrà nel totalitarismo: per evitare i due scogli non gli resta che di accettare quel superamento dell'individualismo e del totalitarismo quale si ritrova mirabilmente precisato nella sociologia cattolica.

Da qui la legittimità di quella corrente di pensiero sociale cattolica alla quale si deve la critica più serrata e più precisa della società borghese e la elaborazione di quei lineamenti di una nuova costituzione destinata a superare la crisi e ad instaurare uno stabile ordine sociale.

L'obbiezione che a questo punto può sorgere è la seguente: ma chi ci assicura che la concezione cattolica dell'uomo e della società sia la concezione vera? Quella conforme alla natura dell'uomo?

La risposta avrebbe bisogno di una indagine complessa che non è certamente possibile fare ora: questa indagine razionale mostrerebbe che Dio esiste, che vi è un'anima spirituale nell'uomo, che l'uomo è sociale e che tuttavia egli trascende, a causa della sua spiritualità, il corpo sociale avendo un proprio fine che è diverso da quello della società e ad esso superiore.

Tale indagine mostrerebbe altresì la vera natura della libertà ed i collegamenti che essa ha con la intrinseca socialità dell'uomo.

Una indagine, quindi, destinata a confermare in pieno le elaborazioni sapienti ed esatte della teologia, della antropologia e della sociologia cattolica.

Non solo: questa medesima indagine mostrerebbe di riflesso, la erroneità delle concezioni sociologiche di destra (Rousseau) e di sinistra (Marx), essa mostrerebbe, contro la prima, che l'uomo è intrinsecamente sociale e che in questa sua socialità si esplica la sua libertà; e mostrerebbe, contro la seconda, che l'uomo, pur essendo sociale, non esaurisce nel corpo sociale il suo essere e le sue finalità.

La ragione ultima di questa grave crisi che il mondo attraversa consiste proprio nel fatto che sono stati infranti i pilastri su cui si ergeva l'edificio sociologico costruito dal cattolicesimo e che i pilastri nuovi, essendo intrinsecamente deboli, non sono stati capaci di sostenere il nuovo e più complesso edificio della società moderna.

Del resto: dai frutti conoscerete l'albero!

Perché non regge l'edificio sociale «borghese»? Perché non regge quello «totalitario»?

Le basi sono fragili. Bisogna trovare nuove basi: quali? Una sintesi, come si dice, di libertà e socialità?

Ma allora voi vi spostate ineluttabilmente verso la sociologia cattolica: volenti o nolenti rientrate nel grande alveo del pensiero sociale cattolico!

È quello che avviene, in certa misura, per le costituzioni del tipo della costituzione di Weimar.

XIV

Quali sono, dunque, i problemi costituzionali che vanno affrontati perché, sulla base della sociologia cattolica, sia superata l'attuale crisi sociale?

Basta aver presente l'ampia, costruttiva e luminosa letteratura che la scuola sociale cattolica – da Ketteler a De Mun, La Tour du Pin, a Manning, Toniolo ecc. – ha in proposito elaborato perché si dia a questa domanda una risposta adeguata. Il problema costituzionale fondamentale concerne l'esatta determinazione del fine di una costituzione davvero proporzionata.

Bisogna qui richiamare quanto ho detto sopra (II): ogni costituzione – come già Montesquieu notava – ha un pernio attorno al quale si muove: è il suo «oggetto», cioè il suo fine. Tutte le norme di una costituzione gravitano attorno a questo centro.

Si prendano, ad esempio, i due tipi contrapposti di costituzione: quella francese del 1791 e quella russa del 1936: due fini nettamente diversi è, in certo modo, contrapposti diversificano queste due costituzioni.

Orbene: quale deve essere il fine di una costituzione proporzionata all'uomo, quindi, cristianamente ispirata? L'insegnamento della sociologia catto-

lica – sempre alimentato da quello pontificio – risponde con inequivocabile esattezza: – fine di una «buona» costituzione è la persona umana; cioè la creazione di un ordinamento giuridico – e, quindi, anche sociale – che ponga le condizioni esterne per la tutela, lo sviluppo ed il perfezionamento della persona umana.

Questo fine, dal quale dipende tutto il meccanismo della costituzione, dovrebbe essere posto come preambolo della costituzione.

Eccoci già differenziati dalle costituzioni di tipo borghese e da quelle di tipo marxista.

Dicendo infatti, che fine della costituzione è la persona umana si riconoscono le note della sociologia e della spiritualità dell'uomo: si riconosce, cioè, che la libertà umana non è arbitraria ma orientata; e si riconosce, altresì, che la società, pur essendo un momento essenziale nello sviluppo della personalità umana non ne costituisce, però, il termine supremo: questo termine supremo trascende il corpo sociale ed è posto di là del tempo, in Dio.

Fra l'uomo di Rousseau o quello di Marx e quest'uomo, quale il cattolicesimo lo rivela c'è una distanza infinita.

Risolto il massimo dei problemi costituzionali, bisogna ora affrontare gli altri problemi che con questo problema di base sono così strettamente collegati. E cominciamo anzitutto, dal problema economico: come l'ordine economico borghese è in stretto rapporto con la concezione borghese dell'uomo, così un ordine economico cristianamente ispirato deve essere posto in rapporto con la concezione cristiana della persona, fine della costituzione.

Quali sono le strutture fondamentali di questo nuovo ordine economico? Per rispondere a questa domanda bisogna aver presenti i problemi generati dalla economia borghese.

Essi possono ridursi ai seguenti:

a) anzitutto la «espropriazione» dei lavoratori con la correlativa concentrazione del capitale e, quindi, con la creazione del proletariato (perché proletario è per definizione colui che non è proprietario del proprio strumento di lavoro e che non dispone, per vivere, che della propria «merce» lavoro). Su questo punto le diagnosi di Marx meritano una particolare attenzione;

b) conseguentemente, la «instabilità» ed «insicurezza» dei lavoratori posti nella condizione di dover vender la loro merce lavoro, e quindi, posti in balia della domanda di lavoro e della concorrenza dei mercati;

c) in terzo luogo, la esclusione giuridica dei lavoratori dalla azienda rispetto alla quale essi restano giuridicamente estranei. Sono associati di fatto, senza esserlo di diritto; sono il fattore essenziale della produzione e restano esclusi dalla gestione e dagli utili di essa;

d) ed infine – almeno per tutto l'800 – la polverizzazione della classe lavoratrice determinata dal divieto di associazione sancito dalla costituente dell'89 e riprodotto nelle costituzioni successive.

Cosa deve fare una costituzione di tipo personalista? Evidentemente una cosa: derivare dal concetto di persona i corollari che esso implica nel settore economico.

È il diritto di proprietà – come la sociologia cattolica sostiene – un diritto naturale ed una proiezione ed una difesa della personalità umana? Se sì, allora una conclusione si impone: non è conforme alla concezione personalista un regime come quello capitalista nel quale vi sia una grande moltitudine di «espropriati» ed una piccola minoranza di grandi proprietari. Bisogna diffondere la proprietà privata: bisogna nuovamente unire l'uomo al suo strumento di lavoro: creare un tipo di economia analoga a quella che vigeva quasi universalmente nella economia medievale: bisogna dare ad ognuno la proprietà di «qualche cosa»: così solo si può creare un ordine economico solido ed in certo modo «conservatore».

Si conserva ciò che si ha: ma quando non si ha nulla cosa si può conservare?

La tesi cattolica è diametralmente opposta a quella comunista: questa ingigantisce il capitalismo sino a creare il capitalismo di Stato: la prima, invece, sradica il capitalismo diffondendo il capitale a tutti i lavoratori; questa tesi è unanime fra i pensatori cattolici ed è un pilastro degli insegnamenti pontifici in proposito (da Leone XIII a Pio XI e Pio XII).

Come? La domanda è complessa: si può rispondere solo indicando un limite: quello che genialmente ha intuito La Tour du Pin e che è stato ripreso da Maritain.

Ed il limite è questo: creare, analogamente a quanto fece la corporazione medievale, la cosiddetta «proprietà del mestiere»; creare un titolo di lavoro, uno *status* di lavoratore: il lavoratore così qualificato – al quale cioè sia riconosciuta la proprietà del suo mestiere ed al quale, perciò, sia attribuito uno *status* di lavoratore epperò un titolo di lavoro – è davvero un proprietario: cessa per lui quella instabilità e quella insicurezza che costituiscono il problema più affaticante della sua esistenza.

Se si costruisce, come che sia, *un certo qual rapporto reale* fra il lavoratore ed i suoi strumenti di lavoro? Se si tornasse ad unire, in qualche modo – senza scindere, si capisce, l'unità degli strumenti di lavoro – il lavoro al capitale? Se l'associazione che di fatto unisce i lavoratori al loro comune strumento di lavoro, si trasformasse, in qualche modo, in una associazione di diritto?

È questo, in fondo, il nocciolo della questione operaia: fare che il lavoratore consideri come propri gli strumenti di lavoro; fare che egli sia soggetto e non oggetto dell'economia; rifarlo partecipe giuridicamente della comunità di lavoro alla quale di fatto appartiene.

Creare una democrazia economica significa appunto tutto questo: e tutto questo non è altro che fare quanto già fece, in qualche modo e pur con tanti limiti, l'economia medioevale: cioè derivare dal concetto e dalla dignità della persona umana le conseguenze di cui esso è carico anche per l'ordinamento dell'economia.

Questo significa l'aforisma di sapore evangelico: l'economia per l'uomo e non l'uomo per l'economia. Una soluzione di questo tipo eliminerebbe in radice i mali dell'economia borghese ed eliminerebbe al tempo stesso proletari e capitalisti: quando la proprietà è a tutti proporzionalmente diffusa è sradicato il capitalismo e viene estinto il proletariato.

XV

Alla trasformazione delle strutture economiche nel senso «personalista» sopra indicato, corrisponde una certa trasformazione delle strutture politiche.

La costituzione – cioè l'organizzazione giuridica della società – deve specchio l'organizzazione delle società quale in fatto essa si presenta.

Il punto di vista della costituente dell'89 è errato. È errato cioè, considerare i membri di uno Stato come tante unità fra loro non organicamente collegate in società minori.

Queste società minori esistono di fatto anche se non riconosciute di diritto: se distrutte, rinascono! Esiste la famiglia, esiste l'azienda, la fattoria, la «corporazione» (sindacato), la classe; esiste il comune; esiste la Chiesa.

La struttura di una nazione è organica; è costituita di una *multitudo ordinata*; e da questa organicità non si può prescindere per organizzare le strutture politiche di uno Stato.

La concezione politica «liberale» va profondamente riveduta: bisogna che vi sia qualche rapporto fra la partecipazione alla vita politica e l'inquadramento dei cittadini negli organismi sociali fondamentali: da quello familiare a quello economico.

In questo senso la sociologia cattolica – valga per tutti il nostro grande Toniolo – è ricca di insegnamenti costruttivi.

C'è in proposito una pagina di Toniolo che merita di essere molto meditata.

«Potrebbe affermarsi che le dottrine recenti della scienza politica più ossequiente ad un giusto concetto organico dello Stato e ancora per qualche parte la piega della pubblica opinione verso una riforma più sanamente democratica (e più tradizionalmente cristiana) delle nostre costituzioni politiche, additano nelle organizzazioni di classe (di tutte e non di quelle operaie soltanto) il collegio elettorale dell'avvenire, sia per elezioni amministrative locali, che per quelle politiche parlamentari... Così – scrive T. in nota – l'ordinamento sociale (di classe) viene a ricollegarsi ad una forma di ordinamento civile ed infine politico in senso stretto (cioè di costituzione o forma di governo): ed in quest'ultimo caso la ricomposizione della società per classi sul cardine delle corporazioni diventerebbe il substrato dei governi veramente democratici, come in certi momenti storici della civiltà cristiana (per es. nei comuni medioevali)».

Fare un lavoro inverso da quello compiuto dalla costituente dell'89: gli uomini furono allora considerati come unità slegate le une dalle altre; bisogna ora

considerarli, come sono in realtà, come «elementi» organici di tante società minori fra loro, a loro volta collegate e formanti, nel loro insieme, la società nazionale per un verso e quella statale per l'altro (Toniolo).

Ecco cosa importa il rispetto di quel principio di proporzionalità, dall'osservanza del quale dipende la solidità intrinseca di una costituzione.

Per eliminare, quanto è possibile, tutte le sproporzioni generate dalla costituzione c.d. «liberale-borghese-capitalista» bisogna rivedere alla luce di questo principio associativo tutti i piani dell'edificio sociale, dal familiare al religioso.

Famiglia, associazione di lavoro, azienda, fattoria, sindacato, comune, associazioni di cultura, Chiesa; tutti organismi sociali nei quali gli uomini si ritrovano uniti per una esigenza di espansione della loro personalità: tali organismi sociali vanno rispecchiati in una costituzione e di essi va tenuto il debito conto per la costruzione delle strutture politiche dello Stato.

Lavoro ampio di revisione che, del resto, non si inizia oggi: le costituzioni recenti – quella di Weimar, quella irlandese, certi aspetti della stessa costituzione portoghese e così via – cfr. Pergolesi, *Orientamenti delle costituzioni contemporanee*, Milano, 1939 – si sono già poste su questa via del superamento delle sproporzioni della costituzione di tipo liberale: si tratta di continuare, apprezzandolo ed integrandolo, questo lavoro di revisione e di ricostruzione.

XVI

Che significa, dunque, una costituzione cristianamente ispirata? Cosa è uno Stato cristianamente ispirato?

Ormai la risposta è chiara: questa ispirazione cristiana non consiste nel fatto che lo Stato affermi nel 1° articolo della sua costituzione di riconoscere la religione cattolica come religione dello Stato.

Questa affermazione ci vuole: ma l'ispirazione cristiana della costituzione non dipende essenzialmente da essa.

L'ispirazione cristiana dipende essenzialmente da questo fatto: che l'«oggetto» della costituzione, il suo fine, sia la persona umana quale il cattolicesimo la definisce e la mostra.

E dipende di conseguenza dall'altro fatto che tutte le strutture dell'edificio costituzionale siano ordinate a questo fine.

Da qui un ordinamento economico, politico, familiare, culturale, religioso e così via conformi alla natura ed alla dignità della persona umana.

Solo di una costituzione così fatta si può dire davvero che è cristianamente ispirata: perché l'ispirazione cristiana è incorporata nei suoi istituti, ravviva e finalizza le sue norme, circola nelle sue strutture: in questo caso soltanto l'esplicito riconoscimento della fonte di questa ispirazione verrebbe a costituire il degno coronamento e come la naturale volta dell'edificio costituzionale dello Stato.

XVII

Cosa è una crisi costituzionale? È una sproporzione esistente fra il fine vero dell'uomo e la vera struttura e finalità della società ed il fine e la struttura della costituzione e, quindi, dell'ordinamento giuridico – privato e pubblico – nel quale consiste lo Stato.

Una costituzione è «buona» quando è proporzionata alla reale struttura della società: è in crisi quando questa proporzione è violata.

Esiste effettivamente una crisi costituzionale? Sì, perché le costituzioni di tipo «liberale» che hanno il loro prototipo in quella francese del 1791 hanno per presupposto una errata concezione dell'uomo e della società: questa sproporzione fondamentale ha reagito su tutto l'edificio sociale producendo ovunque, specie nel piano economico e politico, sproporzioni gravi.

Sta in esse la genesi dell'ordinamento sociale di tipo c.d. «borghese-capitalista».

Come va superata tale crisi? Eliminando la sproporzione basilare e le sproporzioni conseguenti: ma per far questo bisogna partire da una concezione dell'uomo e della società quale il cristianesimo la offre.

Ecco perché la crisi non può essere superata ricorrendo alle concezioni hegheliane o marxiste: con siffatte concezioni la crisi è solo spostata; restano, ed anzi aggravate, tanto la sproporzione basilare quanto le altre relative a tutti i piani dell'edificio sociale.

Solo una costituzione cristianamente ispirata che abbia come fine la persona umana – quale il cristianesimo la rivela – e che ordini a tale fine le sue strutture può ridare stabilità all'edificio dello Stato.

Sono questi i punti che hanno formato oggetto di questo «esame di coscienza».

La conclusione che se ne trae è la seguente: il problema costituzionale contemporaneo è, anzitutto, un problema «metafisico»; quale è l'uomo che la costituente presuppone, tale è la costituzione che sarà elaborata.

Un uomo quale lo concepì l'illuminismo e Rousseau? Avrete la costituzione del 1791.

Un uomo quale lo concepisce Hegel? Avrete le costituzioni totalitarie di tipo nazista e fascista.

Un uomo quale lo concepisce Marx? Avrete la costituzione sovietica del 1936.

Un uomo quale lo concepisce una integrale visione cristiana? Ecco allora i progetti di una costituzione futura; gli abbozzi non mancano: si tratta di correggerli e di integrarli: varie costituzioni del dopoguerra hanno elementi preziosi di cui bisognerà tener conto per l'elaborazione di una costituzione migliore.

XVIII

Queste preoccupazioni di ordine sociale e temporale appartengono alla sfera d'azione dell'apostolato cristiano?

Certamente: perché l'azione lievitante del cristianesimo opera contemporaneamente su tre fronti.

Il primo, che è basilare, concerne la conversione delle singole anime: la grazia che converte a Dio le creature: ecco il fondamento dell'edificio cristiano.

Il secondo, strettamente connesso al primo, concerne la dilatazione della Chiesa mediante la inserzione in essa delle anime a Cristo convertite ed unite.

Il terzo, infine, concerne l'influenza trasformatrice che di riflesso il cristianesimo opera sulle strutture sociali e, quindi, sulla civiltà umana.

Orbene: rifare cristiana la costituzione degli Stati è un'esigenza ineliminabile dell'apostolato cristiano: una civiltà non può dirsi cristiana se le strutture sociali e civili di cui essa consta non siano sottoposte all'azione orientatrice dell'Evangelo.

Questa presenza visibile dell'Evangelo nella vita civile è ciò che viene oggi urgentemente reclamato: perché si tratta di documentare in questo modo la presenza invisibile della grazia di Cristo nel cuore e nella mente degli uomini.

INTRODUZIONE ALLA COSTITUENTE*

Mentre tanto si parla di Costituente, vogliamo fare un esame di coscienza di fronte all'attuale crisi costituzionale, cercando di determinare quale ne sia il significato nel campo della più vasta crisi ideale, sociale e politica?

Vediamo anzitutto di precisare il concetto di crisi costituzionale: si ha una crisi costituzionale quando il rapporto di proporzionalità, che deve esistere fra la reale struttura della società e l'organizzazione giuridica e politica di essa (Stato), è violato: quando, cioè, questa organizzazione giuridica e politica definita in una costituzione non rispecchia in sé, come dovrebbe, le finalità effettive dell'uomo e le reali strutture dell'ordine sociale.

Ebbene: posto questo concetto, si può dire che nell'epoca nostra esista effettivamente una crisi di tale natura?

La risposta positiva è documentata dai fatti e dalle idee: dai fatti e cioè dalle stesse convulsioni dell'ordine sociale di cui siamo da oltre un secolo spettatori ed attori; dalle idee, e cioè dalla critica serrata che cattolici, socialisti e comunisti hanno fatto e fanno del cosiddetto ordine costituzionale borghese.

In crisi è appunto quest'ordine costituzionale che non è conforme all'ordine sociale reale: cioè tra il primo ed il secondo non esiste un rapporto proporzionale, c'è sproporzione; vi è, anzi, tutta una serie di sproporzioni che riflettono l'intero ordine sociale da quello economico a quello familiare e religioso e che derivano da una sproporzione di base. In che cosa, allora, essa consiste? Per rendersene ragione, bisogna tener conto di quanto Montesquieu dice a proposito di costituzioni in genere: *ogni costituzione ha il suo perno nell'oggetto che la specifica ed al quale essa è intieramente ordinata.*

Orbene l'oggetto delle costituzioni di tipo borghese è la libertà dell'individuo: la libertà quale fu intesa erroneamente dall'illuminismo, quale fu procla-

* «L'appello: settimanale democratico-cristiano d'Emilia Romagna», II (4), 27 gennaio 1946, Bologna, p. 1.

mata dal “Contratto sociale” di Rousseau e quale fu trascritta nella costituzione francese del 1791; tale concetto è poi penetrato in tutte le costituzioni contemporanee e non ha mancato di influenzare anche quella inglese.

Da questa sproporzione fondamentale – fra la libertà dell’uomo vero e la libertà supposta nelle costituzioni di tipo borghese – altre ne sono derivate in tutto l’ordine giuridico, politico e sociale.

Ad essa è dovuta la nascita della questione sociale, la concentrazione della proprietà, la polverizzazione – dall’inizio dell’800 – della classe operaia e la formazione di un proletariato privo di stabilità e di consistenza economica e politica.

Cosa fare, dunque, per risolvere questa crisi, per eliminare queste sproporzioni? Accettare la soluzione marxista? Ma si sposta la crisi, non la si supera: anche le costituzioni di tipo marxista non sono proporzionate all’uomo ed alla reale struttura sociale: sono unilaterali, hanno esse pure un oggetto erroneo, non conoscono neanche esse l’uomo integrale e l’integrale e gerarchizzato ordine sociale umano.

Solo una soluzione cristiana con la concezione della persona umana che essa offre, ha tutti i titoli per eliminare con efficacia la crisi attuale. Una costituzione cristianamente ispirata deve formulare chiaramente, nel suo preambolo, il suo fine: lo scopo dello Stato consiste nel collaborare con la società per procurare quel bene comune integrale, necessario per l’esistenza, il progresso ed il perfezionamento della persona umana.

È a questo postulato che vanno pure ricondotti i principi nuovi che una carta costituzionale deve contenere per la soluzione del problema sociale. Primo fra questi, la proclamazione di quel diritto al lavoro e dal possesso di uno “status” di lavoratore che la scuola sociale cattolica (Toniolo, La Tour du Pin, Maritain, ecc.) ha da tempo decisamente affermato. Da qui quella diffusione della proprietà privata – anche sotto forma di proprietà del mestiere – che è uno dei temi della sociologia cattolica: da qui, anche, quella formazione di “*una classe lavoratrice autonoma, potente, vitale*” che Toniolo auspicava come una delle basi politiche più solide per uno stato organicamente costruito e cristianamente ispirato.

La presente crisi costituzionale, perciò, esige, per essere superata, che questa visione dell’uomo, della socialità dell’uomo, sia trascritta in una nuova carta costituzionale: in una carta che abbia come suoi pilastri, assieme alle vere libertà del singolo, la solidità della famiglia, la stabilità e la consistenza economiche del lavoratore, una sostanziale democrazia politica; una carta costituzionale così costruita confessa con la sua stessa struttura di ispirarsi a quella concezione cristiana dalla quale sono stati generati l’uomo vero e la vera società umana.

RELAZIONE SUI PRINCIPII RELATIVI AI RAPPORTI CIVILI*

I – INTRODUZIONE

1.

Deve essere premessa nella Costituzione
una dichiarazione dei diritti dell'uomo?

Il problema sorge dal fatto che alcune Costituzioni recenti (Austria 1920, Lettonia 1932, Polonia 1935) mancano di tale premessa: e ne mancano per la ragione che gli essenziali e tradizionali diritti dell'uomo sono in esse considerati come il presupposto tacito ed ineliminabile di ogni costituzione.

Diverso è il caso per la nuova Costituzione italiana: essa è necessariamente legata alla dura esperienza dello stato «totalitario», il quale non si limitò a violare questo o quel diritto fondamentale dell'uomo: negò in radice l'esistenza di diritti originari dell'uomo, anteriori allo stato: esso anzi, accogliendo la teoria dei «diritti riflessi», fu propugnatore ed esecutore di questa tesi: non vi sono, per l'uomo, diritti naturali ed originari; vi sono soltanto concessioni, diritti riflessi: queste «concessioni» e questi «diritti riflessi», possono essere in qualunque momento totalmente o parzialmente ritirati, secondo il beneplacito di colui dal quale soltanto tali diritti derivano, lo Stato.

Da qui la radicale inversione del rapporto individuo-Stato quale era stato costruito nelle Costituzioni di tipo occidentale: non più la struttura costituzionale e politica dello Stato in funzione dell'individuo e dei diritti naturali dell'in-

* Atti Assemblea Costituente – Commissione per la Costituzione, 1946, pp. 1-15. Il testo è ripubblicato in *La Nuova Costituzione italiana. Progetto e relazioni*, Studium, Roma 1947, pp. 77 ss.

dividuo, ma, all'opposto, i diritti riflessi dell'individuo in funzione della struttura costituzionale e politica dello Stato.

Non lo Stato per l'uomo, ma l'uomo per lo Stato: la dottrina egheliana otteneva una integrale trascrizione nell'esperienza costituzionale e politica dello Stato fascista e nazista. Veniva così in radice annullata la fondamentale conquista giuridica e politica della civiltà cristiana.

Lo Stato totalitario fu essenzialmente una crisi totale del valore della persona quale era stato elaborato, sui dati dell'evangelo e della più alta meditazione umana, durante tutto il corso della civiltà cristiana: una crisi di natura metafisica prima – con la riduzione della persona ad un momento accidentale della sostanza statale (Hegel) – e di natura giuridica e politica poscia: negato ogni valore trascendente e perciò originario dell'uomo, ed assorbito l'uomo nella «sostanza» collettiva (lo Stato), non poteva non derivarne, per una ineluttabile conseguenza, la negazione radicale di diritti naturali, inviolabili da parte dello Stato.

Se non esiste nessuna anteriorità metafisica dell'individuo rispetto allo Stato e se, anzi, è proprio lo Stato a possedere questa anteriorità metafisica rispetto all'individuo, come è sostenibile l'esistenza di diritti originari dell'uomo che facciano da limite alla «assoluta» sovranità dello Stato? Se lo Stato è il *prius* e l'individuo è il *posterius*, la teoria della sovranità assoluta e dei diritti riflessi ha un fondamento incrollabile.

Crisi giuridico-politica e crisi metafisica della persona si richiamano come l'effetto richiama la causa: in questa duplice crisi sta l'essenza dello stato totalitario e, quindi, del fascismo e del nazismo.

Quale compito viene dunque affidato alla nuova Costituzione italiana perché sia almeno costituzionalmente superata questa crisi?

La risposta è evidente: riaffermare solennemente i diritti naturali – imprescrittibili, sacri, originari – della persona umana e costruire la struttura dello Stato in funzione di essi. *Lo Stato per la persona e non la persona per lo Stato*: ecco la premessa ineliminabile di uno Stato essenzialmente democratico.

Il preambolo della Dichiarazione del 1789 (ripetuto nella Costituzione del 1793) possiede oggi, per tutta l'Europa, una attualità singolare: esso dice: «I rappresentanti del Popolo Francese, costituiti in Assemblea Nazionale, considerando che l'ignoranza, la dimenticanza o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le sole cause delle sventure pubbliche e della corruzione dei governi, hanno stabilito di esporre, in una Dichiarazione solenne, i diritti naturali, inalienabili, e sacri dell'uomo, affinché questa Dichiarazione, costantemente presente a tutti i membri del corpo sociale, rammenti loro continuamente i loro diritti e i loro doveri; affinché gli atti del potere legislativo e quelli del potere esecutivo, potendo essere in ogni momento paragonati con il fine di ogni istituzione politica, siano più rispettati; affinché i reclami dei cittadini, fondati d'ora innanzi su principi semplici ed incontestabili si rivolgano sempre al mantenimento della Costituzione ed alla felicità di tutti».

Ebbene: la Dichiarazione dei diritti nella nostra nuova Costituzione deve avere appunto questa funzione: indicare quale è il fine di ogni istituzione politica: mostrare, cioè, che lo Stato deve costruirsi in vista della persona e non viceversa: ed indicare, con quanta più precisione e completezza è possibile, quali sono questi diritti essenziali ed originari dell'uomo, alla tutela dei quali deve volgersi l'apparato costituzionale e politico dello Stato. Ma per dare, un solido fondamento a questa sua finalità giuridica e politica, la costituzione non può trascurare un'affermazione metagiuridica e metapolitica del valore della persona: esistono dei diritti naturali dell'uomo, esiste una anteriorità dell'uomo rispetto allo Stato, l'uomo ha valore di fine e non di mezzo perché la natura dell'uomo è spirituale e trascende, quindi, tutti i valori del tempo.

Questa radice spirituale e religiosa dell'uomo è la base sulla quale soltanto è possibile solidamente costruire l'edificio dei diritti naturali, sacri ed imprescrittibili. Se questa base manca o crolla (crisi metafisica della persona) anche l'edificio che vi poggia viene a rovina (crisi giuridica e politica della persona): e quando questo edificio crolla – quando, cioè, le due crisi solidali della persona si verificano – lo stato totalitario prende ineluttabilmente il posto dello stato democratico.

Concludendo: proprio perché la nuova Costituzione dello Stato democratico italiano deve energicamente riaffermare i valori della democrazia in opposizione ai principi dello Stato totalitario, è necessario premettere alla Costituzione – come, del resto, fanno la stragrande maggioranza degli stati – una solenne Dichiarazione dei diritti dell'uomo. E per dare intrinseca solidità a questi diritti, la Dichiarazione deve anche procedere ad un'affermazione relativa alla natura spirituale e trascendente della persona.

2.

E qui sorge un secondo problema: *quali sono i diritti essenziali della persona verso la protezione dei quali deve dirigersi la struttura costituzionale e politica dello Stato?* Bisogna limitarsi alla riaffermazione di quei diritti naturali di eguaglianza e di libertà (civili e politiche) contenuti nelle Carte costituzionali americane e francesi? O, invece, accanto a questi diritti, cosiddetti individuali, bisogna affermare i cosiddetti diritti sociali che sono per la persona altrettanto essenziali quanto i primi? La risposta è evidente: la grave lacuna che si trova nelle Costituzioni precedenti va eliminata.

Senza la tutela dei diritti sociali – diritto al lavoro, al riposo, all'assistenza, ecc. – la libertà e l'indipendenza della persona non sono effettivamente garantite.

Da qui la necessità di integrare il sistema dei diritti della persona, introducendo in esso quel gruppo di diritti sociali che ormai appaiono, anche se diversamente configurati, in tutte le Costituzioni recenti (da quella di Weimar a quella sovietica del 1936, a quella spagnuola, irlandese, jugoslava, sino al recen-

tissimo progetto di costituzione francese) (cfr. PERGOLESI, *Orientamenti sociali delle costituzioni contemporanee 1946*; MIRKINE-GUETZEVITCH, *Les nouvelles tendances du droit constitutionnel*, II edizione, Paris, 1936).

L'introduzione di questi diritti sociali nel sistema dei diritti essenziali della persona importa dei mutamenti strutturali dell'ordinamento giuridico, economico e politico derivato dai principi incompleti del 1789: soltanto questi mutamenti sociali – che sono richiesti da una concezione sostanzialmente democratica dello Stato – permetteranno l'attuazione di tali diritti e renderanno così effettiva l'autonomia e l'indipendenza anche politica della persona.

Ed ecco, infine, sorgere – a proposito di questi mutamenti strutturali da introdurre nell'ordinamento giuridico, economico e politico creato coi principi del 1789, ed a proposito del sistema integrale dei diritti della persona – il seguente fondamentale problema: *quando si parla di diritti essenziali della persona e di sistema integrale dei diritti essenziali della persona, ci si deve riferire unicamente – come si fece nella Dichiarazione del 1789 ed in quelle successive – ai diritti delle singole persone?*

Si deve cioè continuare ad ammettere quella concezione atomistica che contrappone disorganicamente i singoli allo Stato, senza tener conto delle comunità naturali che sono la inevitabile e provvida mediazione fra lo Stato ed i singoli?

O, invece – accogliendo la concezione organica della società che vede fraposte organicamente e progressivamente fra i singoli e lo Stato le comunità naturali attraverso le quali la personalità umana ordinatamente si svolge – bisogna includere nel sistema integrale dei diritti della persona anche i diritti essenziali di queste comunità naturali? Bisogna cioè affermare che come non può aversi una effettiva libertà civile e politica della persona senza la tutela dei diritti sociali, così questa effettiva libertà non può aversi senza la tutela dei diritti essenziali delle comunità? Cioè: il sistema integrale dei diritti essenziali dell'uomo, esige o no che siano solidamente affermati tanto i diritti individuali quanto quelli sociali e quelli delle comunità?

Per noi la risposta non ammette dubbi: i diritti essenziali della persona umana non sono rispettati – e lo Stato, perciò, non attua i fini pei quali è costruito – se non sono rispettati i diritti della comunità, familiare, della comunità religiosa, della comunità di lavoro, della comunità locale, della comunità nazionale: perché la persona è necessariamente membro di ognuna di queste comunità, e ne possiede lo *status*: la violazione dei diritti essenziali di queste comunità costituisce una violazione dei diritti essenziali della persona umana ed indebolisce o addirittura rende illusoria quelle affermazioni di libertà, di autonomia e consistenza sociale che sono contenute nelle dichiarazioni dei diritti.

Si pensi, per portare un esempio di fondamentale importanza, alla portata essenziale che hanno per la tutela dei diritti economici le associazioni dei lavoratori: se resistenza di tali associazioni fosse vietata o se ne fosse ostacolato lo sviluppo non si avrebbe, come ripercussione necessaria, un radicale indeboli-

mento dei diritti vitali della persona? Che senso avrebbe – per passare ad altro esempio – proclamare la libertà di professare un culto se se ne impedisse poscia la struttura associativa? E come sarebbero davvero tutelati i diritti dei singoli se non sono tutelati quelli della comunità familiare, di cui essi sono membri?

Le proporzioni del problema qui posto sono molto vaste: esse toccano quella inesatta valutazione della libertà individuale – frutto di concezioni filosofiche errate (illuminismo, Rousseau) e di interessi immediati di classe (terzo Stato) – che ispira la Dichiarazione del 1789. Da allora due concezioni opposte, ma ambedue inficiate dallo stesso errore, hanno definito i rapporti fra l'individuo e lo Stato; nell'una (atomistica), gli individui si contrappongono allo Stato come singoli, rivendicando i loro assoluti diritti di libertà; nell'altra (totalitaria) lo Stato nega ogni originaria libertà dei singoli e si pone come unico centro creatore di diritti e di funzioni.

Nell'una concezione e nell'altra non v'è posto per un pluralismo di ordinamenti sociali che permetta alla persona un graduale e progressivo svolgimento della sua libertà.

Ebbene: è proprio questa diversa concezione pluralista – pluralismo economico, giuridico, politico – la concezione che corrisponde alla struttura organica del corpo sociale. Perché la realtà di questo corpo sociale non è costituita soltanto di singole persone: le persone sono naturalmente raggruppate in tanti organismi che sono elementi essenziali epperò ineliminabili del corpo sociale: la comunità familiare, quella religiosa, quella professionale – che sono altrettanti elementi costituzionali della società – esistono nel corpo sociale e lo articolano e lo definiscono.

Come può lo Stato – che deve in sé specchiare la struttura e le finalità del corpo sociale – prescindere da questi organismi naturali, ignorarne o addirittura impedirne od ostacolarne lo sviluppo e l'esistenza?

L'esperienza dello Stato del 1789, per un verso, e quella dello Stato totalitario, per l'altro verso, ha messo in viva luce l'errore fondamentale che si annida in queste due concezioni contrapposte dello Stato.

Da qui le nuove e vitali correnti giuridiche, politiche, economiche che affermano la concezione pluralista della società e dello Stato.

Le più organiche correnti di pensiero tanto del cattolicesimo sociale (Toniolo, Renard, Hauriou, Maritain, Sturzo, ecc.) che del socialismo contemporaneo si ancorano a questa visione pluralista del «*droit social*» (cfr. per tutti GURVITCH, *Idée du droit social*, Paris, 1932); RENARD, *L'institution*; DELOS, ecc.).

Dall'individuo si va allo Stato attraverso la mediazione di ordinamenti anteriori, la cui esistenza non può essere dallo stato disconosciuta. La conclusione che si trae da quanto è stato detto è la seguente: il sistema integrale dei diritti della persona esige, per essere davvero integrale, che vengano riconosciuti e protetti non solo i tradizionali diritti individuali di libertà civile e politica affermati nel 1789; non solo i diritti sociali affermati nelle nuove Carte costitu-

zionali; ma anche i diritti essenziali delle comunità naturali, attraverso le quali gradualmente si svolge la personalità umana: i diritti del singolo vanno integrati con quelli della famiglia, della comunità professionale, religiosa, locale e così via.

Solo così si avrà una Dichiarazione di tutti i diritti fondamentali della persona umana. Questa esigenza, peraltro, non è ignota alle Costituzioni contemporanee: valga per tutte l'esempio della Costituzione di Weimar, che nella seconda parte relativa ai diritti e doveri dei tedeschi offre in abbozzo, imperfettamente, una specie di Carta dei diritti della famiglia, della Chiesa, degli enti locali e delle comunità di lavoro. Questo esempio è stato più o meno ampiamente seguito dalle costituzioni che hanno tratto ispirazione da quella di Weimar.

Notevole è anche la recentissima Costituzione irlandese.

Anche il progetto di Costituzione francese non manca di offrire, a suo modo, qualche lineamento di questa Carta dei diritti delle comunità: ma soprattutto degno della massima attenzione è il *progetto Mounier*, del quale questa esigenza di integrare i diritti del singolo con quelli della comunità è l'esigenza organica ispiratrice di tutto il progetto.

3.

Quanto è stato detto circa i due problemi posti prima: 1°) se deve essere premessa una Dichiarazione dei diritti; 2°) quali diritti essenziali dovranno essere dichiarati; può essere espresso oltre che in un preambolo – nel quale sia fatta menzione della crisi della persona e dello Stato democratico, provocata dalla tirannia fascista – altresì in due articoli: in uno, in cui venga indicato l'oggetto della Costituzione, (Montesquieu), e cioè la tutela dei diritti essenziali della persona umana; di questa persona umana è necessario riaffermare – per le ragioni viste – il carattere spirituale, libero e sociale ed è necessario soggiungere che essa trova organica e progressiva integrazione in una serie di comunità naturali fornite esse pure – come la persona di cui sono una proiezione – di diritti originari; nel secondo in cui siano schematicamente indicati i diritti essenziali della persona e delle comunità: diritti che non si limitano a quelli individuali proclamati nella Dichiarazione del 1789, ma che includono anche quelli sociali affermati nelle recenti costituzioni e che si estendono anche ai diritti essenziali delle comunità.

Questi due articoli imposterebbero così organicamente tutta la prima parte della Costituzione: questa prima parte, infatti – con la determinazione progressiva che in essa viene fatta dei diritti essenziali della persona e di quelli delle comunità – verrebbe a costituire uno specchio fedele della reale struttura della società. La quale non conosce soltanto singole unità personali; essa conosce altresì quelle comunità naturali – comunità familiare, comunità religiosa, comunità di lavoro, comunità locali, comunità nazionale – delle quali le singole persone sono necessariamente membri e nelle quali esse sono organicamente e progressivamente integrate.

4.

Dal fatto che le persone sono membri di varie comunità naturali deriva che ciascuna di esse è titolare di tanti *status* diversi quante sono queste comunità fondamentali alle quali appartiene.

Vi sarà uno *status* familiare, religioso, professionale, territoriale, nazionale.

Ebbene: questi *status* non possono non avere una essenziale rilevanza costituzionale: così sono fondamento di diritti privati e pubblici: sopra di essi si fonda la struttura costituzionale dello Stato.

Lo *status* professionale, ad esempio, sarà il remoto fondamento della rappresentanza degli interessi nella seconda Camera; rilevanza di altra natura deve pure avere lo *status* familiare; la libertà religiosa ed i rapporti fra Stato e Chiesa non possono prescindere dallo *status religionis* e così via.

II. – CRITERI SEGUITI NELLA STESURA DEGLI ARTICOLI

1.

Criterio architettonico

La collocazione degli articoli obbedisce ad un criterio logico, direi quasi architettonico che è il seguente: *a)* determinazione del fine della Costituzione; *b)* specificazione sintetica dei diritti essenzialmente legati a tale fine; *c)* indicazione di un tipo di struttura sociale e politica che renda possibile l'effettiva tutela di tali diritti; *d)* analisi logicamente ordinata di questi diritti.

In armonia con questo criterio architettonico gli articoli presentano il seguente contenuto:

Art. 1. – Viene determinato il fine della Costituzione: per le ragioni indicate nella introduzione, questo fine è costituito dalla tutela dei diritti della persona umana e delle comunità naturali, nelle quali essa organicamente e progressivamente si integra e si perfeziona.

Il confronto coi testi analoghi (Dichiarazioni del 1776, del 1789, 1791, 1793, 1848; progetto francese; progetto Mounier, De Menthon, ecc.) mostrano che lo spirito e la formulazione di questo articolo appartengono alla caratteristica tradizione giuridica, politica e filosofica propria delle Costituzioni di tipo occidentale: tuttavia l'integrazione della persona con le comunità naturali evita «l'atomismo» delle Costituzioni anteriori ed afferma, invece, la concezione organica del corpo sociale.

La qualificazione «spirituale» della persona serve a dare un solido fondamento metafisico, oltre che giuridico, alla originarietà dei diritti imprescrittibili dell'uomo.

Art. 2. – Quali sono questi diritti imprescrittibili ed originari posti nell'articolo 1 come fine della Costituzione? In questo secondo articolo si ha anzitutto cura di indicare che questi diritti costituiscono fra di loro un sistema integrale e solidale di diritti: il che indica che per l'effettiva tutela della persona umana – per la sua effettiva libertà – non basta che siano garantiti alcuni di tali diritti: è necessario che siano garantiti tutti. Quindi devono essere garantiti solidalmente sia i cosiddetti diritti di libertà individuale, che i cosiddetti diritti sociali ed i diritti delle comunità – *Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu*, potrebbe qui essere efficacemente detto.

Per essere liberi davvero è necessario che sia efficacemente protetto, ad esempio, il diritto al lavoro e quello di esistenza e di autonomia delle comunità di lavoro. Questo sistema integrale e solidale di diritti abbraccia ordinatamente tutto l'uomo, cioè, la persona in sé considerata (integrità e libertà) e considerata nei vari piani (ascensionalmente disposti) della sua attività economica, culturale, politica e religiosa.

Esso abbraccia altresì i diritti connessi con l'esistenza e l'autonomia della comunità familiare, religiosa, professionale, territoriale, nazionale (internazionale?)

Art. 3. – L'articolo 3 risponde a questo problema: quale deve essere la struttura della società e quella dello Stato per poter dare efficace protezione a questo sistema integrale e solidale di diritti? Evidentemente quella di un corpo sociale nel quale ci sia per ognuno dei suoi membri – proporzionatamente alle sue capacità – un posto ed una funzione.

Se questo posto e questa funzione potessero essere assicurati a tutti, si avrebbe l'apporto ordinato di tutti al bene comune e la stabilità e sicurezza economica di ciascuno. Tale posto e tale funzione sarebbero inoltre titolo per la partecipazione organica dei cittadini alla vita delle comunità ed a quella dello Stato.

Art. 3-bis. – Come realizzare tale struttura? Verso la soluzione di tale problema è orientato l'articolo *3-bis*, che dispone la iscrizione di tutti nel libro delle professioni e l'attribuzione a ciascuno di uno stato professionale che sarà disciplinato dalla legge e che sarà fondamento di diritti.

Art. 4. – Fissato così: 1°) il fine della costituzione; 2°) il sistema integrale dei diritti della persona; 3°) la struttura sociale ordinata – attraverso lo stato professionale – a dare efficace tutela a tali diritti; 4°) resta ora da fissare il principio della eguaglianza di tutti rispetto a tali diritti.

Nell'affermare tale eguaglianza è bene indicare (cfr. progetto Mounier) che essa non esclude, anzi include, ineguaglianza di capacità naturali e di funzioni sociali fra i membri dell'unico corpo sociale.

Art. 5. – Può ora cominciare l'analisi, logicamente ordinata, dei vari diritti.

Si comincerà, come è ovvio, col diritto della integrità giuridica della persona (diritto a non essere spogliato dei propri *status* e, in genere, a non essere privato dei propri diritti costitutivi della personalità giuridica) (cfr. Prog. MOUNIER, art. 3, che parla di integrità fisica e morale).

Entrano in questo articolo i problemi relativi allo stato di cittadino, al diritto al nome ed a quelli, eventuali, relativi allo stato professionale.

Per le questioni relative cfr. MORTATI (Relazione all'Assemblea Costituente, Parte I).

Art. 6. – Dopo l'affermazione del diritto alla integrità della persona, vediamo ora la persona in atto, nell'esercizio cioè della sua libertà.

Va fatto, anzitutto, una dichiarazione solenne che afferma la tutela per tutti dei diritti di libertà.

Ma non può qui mancare una dichiarazione – altrettanto solenne dei limiti entro ai quali la libertà, per essere davvero tale, va contenuta.

Va affermato, cioè, solennemente che la libertà importa responsabilità e che essa non può essere orientata che verso il bene: bene personale di ciascuno e bene comune e fraterno di tutti.

I limiti giuridici della libertà si trovano nella Dichiarazione, nelle leggi emanate in conformità ad essa e nelle supreme norme morali (cfr. Progetto MOUNIER, art. 7).

Art. 7. – Quali sono, ordinatamente, tali diritti di libertà?

Art. 8 sgg. – Analisi, logicamente ordinata di ciascuno di tali diritti.

Seguiranno poi (III Sottocommissione) gli articoli relativi al diritto al lavoro ed alla istruzione, ecc. Ed infine verrà il «capitolo» dei diritti delle comunità: familiare, religiosa, ecc.

In questo modo si avrà uno svolgimento, quanto è possibile organico, di quel sistema integrale e solidale dei diritti delle persone di cui è fatta una sintetica menzione nello articolo 1 e nell'articolo 2.

Nella stesura dei singoli articoli è stato tenuto conto, oltre che dei testi costituzionali analoghi, anche della *relazione Mortati* [in *Relazioni all'Assemblea Costituente*, vol. 1] e dei problemi sociali e giuridici in esso prospettati.

2.

Critero analogico

Come risulta dai riferimenti di altre Costituzioni che accompagnano – in fogli a parte – i singoli articoli, essi sono stati redatti analogamente agli articoli corrispondenti delle Costituzioni e dei progetti più affini.

Sono stati tenuti presenti in modo particolare: *a)* il progetto francese; *b)* i progetti Mounier e de Menthon: il primo soprattutto caratteristico per la vi-

sione integrale dei diritti della persona in esso contenuta (diritti delle persone e delle comunità) e per l'accento di responsabilità con cui sono in esso caratterizzati i diritti di libertà; *c*) le antiche Dichiarazioni americane e francesi; *d*) la Costituzione di Weimar; *e*) ed infine tutte le Costituzioni più importanti del dopoguerra (spagnola, turca, estone, polacca, irlandese, ecc.); *f*) particolare attenzione ha avuto la Costituzione sovietica (e la jugoslava che ne dipende).

È stata tenuta sempre presente la relazione Mortati.

III. – PREAMBOLO ED ARTICOLI

Il popolo italiano, avendo sperimentato attraverso la dolorosa tirannia dello Stato totalitario fascista, come la dimenticanza ed il disprezzo dei diritti naturali dell'uomo e delle fondamentali comunità umane, siano davvero le cause massime delle sventure pubbliche, decide di esporre – come atto preliminare della sua nuova vita democratica e repubblicana – in una Dichiarazione solenne questi diritti sacri ed inalienabili.

Consapevole dei grandi problemi di rinnovamento che si agitano nel tempo presente, esso mira, con questa Dichiarazione e con la Costituzione che l'accompagna, a creare un ordine sociale e politico che sia conforme all'alta dignità della persona ed alla fraterna solidarietà umana e che assicuri, perciò, a ciascuno un posto ed una funzione nella ordinata comunità nazionale.

Esso riprende così il posto che gli spetta nel seno della civiltà cristiana – lievito ed essenza della sua storia e della sua cultura – ed in quello della comunità dei popoli amanti della libertà, del lavoro, della giustizia e della pace.

Pertanto esso proclama, al cospetto di Dio e della comunità umana, la Dichiarazione seguente dei diritti dell'uomo.

ART. 1.

Nello Stato italiano che riconosce la natura spirituale, libera, sociale dell'uomo, scopo della Costituzione è la tutela dei diritti originari ed imprescrittibili della persona umana e delle comunità naturali nelle quali essa organicamente e progressivamente si integra e si perfeziona.

ART. 2.

I diritti originari ed imprescrittibili della persona umana costituiscono un sistema integrale e solidale di diritti che concernono tutti i piani dell'attività umana: da quello personale a quello economico, culturale, politico e religioso. Essi sono: il diritto alla propria integrità giuridica; i diritti di libertà; il diritto

al lavoro, al riposo, all'assistenza; il diritto di proprietà, il diritto all'istruzione; i diritti connessi con l'esistenza e l'autonomia della comunità familiare, religiosa, professionale, locale, nazionale [internazionale?].

ART. 3.

L'esercizio effettivo di tali diritti esige una struttura della società e dello Stato nella quale sia assicurato a ciascuno nel corpo sociale, proporzionatamente alle sue capacità, un posto od una funzione. Questo posto e questa funzione mentre permetterà l'ordinato contributo di tutti al bene comune, costituirà per ognuno il fondamento della stabilità e sicurezza economica ed il titolo per la partecipazione a funzioni specifiche nella vita delle comunità ed in quella dello Stato.

ART. 3-*bis*.

In vista della attuazione della struttura sociale indicata nell'articolo precedente verrà disposta per legge l'iscrizione di tutti gli italiani nel libro delle professioni e verrà attribuito a ciascuno, nei modi che la legge indicherà, un adeguato stato professionale.

Tale stato professionale sarà fondamento di diritti.

ART 4.

Davanti al sistema integrale dei diritti della persona, gli uomini, anche se ineguali per le loro capacità e per le loro funzioni, sono tutti eguali a prescindere dalle loro attitudini, dalla loro razza, classe, religione, opinione politica o sesso.

Nessuna legge potrà menomare questa eguaglianza.

ART. 5.

Ognuno ha diritto, entro i limiti fissati dalla legge, alla propria integrità giuridica e cioè al pieno possesso della propria personalità giuridica ed al conseguente godimento di tutti i diritti privati e pubblici.

In virtù di questo diritto nessuno può essere privato dello stato di cittadino finché non ne abbia acquistato un altro. È fatta eccezione solo per il caso in cui il cittadino abbia assunto impieghi od incarichi presso Stati stranieri senza preventiva autorizzazione da parte del proprio Stato.

In virtù del medesimo diritto nessuno può essere privato del proprio stato familiare e del diritto al nome che esso comporta.

In virtù dello stesso diritto nessuno può essere altresì privato del proprio stato professionale.

ART. 6.

I diritti di libertà sono garantiti a tutti. L'esercizio di tali diritti trova i suoi limiti nelle finalità della presente Dichiarazione, nelle norme in essa contenuti, nelle leggi promulgate in armonia ad esse, nelle supreme norme morali.

La libertà, infatti, è ordinata per natura o deve servire per elezione al bene supremo e personale di ciascuno ed a quello comune, solidale e fraterno di tutti.

La libertà è, perciò, fondamento di responsabilità.

ART. 6-*bis*.

La libertà è inalienabile. Nessun gruppo, perciò, può imporre ai propri membri obbligazioni che siano incompatibili col libero esercizio dei diritti conferiti ai cittadini dalla Costituzione e dalle leggi.

ART. 7.

I diritti fondamentali di libertà sono: la libertà personale, la libertà delle coscienze e quella di espressione, le libertà politiche ossia il diritto di associarsi ed il diritto di concorrere alla formazione della legge.

ART. 8.

Ognuno, ha diritto alla propria libertà personale e quindi alla inviolabilità della propria persona.

In virtù di questo diritto nessuno può essere perseguito, arrestato o detenuto tranne che nei casi stabiliti dalla legge e con l'osservanza delle forme da essa prescritte.

Nessuno può essere mantenuto in arresto preventivo per più di 48 ore, a meno che entro tale termine sia fatta denuncia all'autorità, giudiziaria e questa abbia proceduto a convalida motivata nel termine di ...

Ogni forma di rigore e di coazione che non sia necessaria per venire in possesso di una persona o per mantenerla in stato di detenzione, così come ogni pressione morale o brutalità fisica, specialmente durante l'interrogatorio, è punita.

Coloro che dolosamente sollecitano, redigono, sottoscrivono, eseguono o fanno eseguire atti in violazione di queste norme, impegnano la loro responsabilità personale.

Essi saranno puniti.

ART. 9.

Nessuno può essere sottratto ai suoi giudici naturali.

Non potrà essere creato, a qualsiasi titolo e sotto qualsiasi denominazione, nessuna giurisdizione straordinaria.

ART. 10.

La legge penale non ha mai effetto retroattivo: nessuno, perciò, può essere sottoposto a processo né punito se non in virtù di una legge entrata in vigore anteriormente all'atto commesso.

Nessuno può essere punito due volte per lo stesso fatto.

L'imputato si presume innocente fino a quando non è dichiarato colpevole.

ART. 11.

Nel suo magistero punitivo la legge non oblierà mai il valore della personalità umana del reo.

Non possono essere irrogate che le pene tassativamente fissate dalla legge.

La pena di morte non è ammessa.

Le pene corporali sono vietate.

Le pene sono personali e proporzionate al delitto: quelle privatrici o restrittive della libertà personale devono mirare alla rieducazione del reo.

Qualunque trattamento che aggravi la pena legalmente applicabile importa la responsabilità personale di chi lo mette in atto.

ART. 12.

Il domicilio, luogo di asilo della persona, è inviolabile.

Nessuno può introdursi se non per ordine dell'autorità giudiziaria, salvo il caso di flagranza di reato, o altri casi eccezionali tassativamente regolati dalla legge.

ART. 13.

Ognuno ha diritto alla libertà di circolazione in tutto il territorio dello Stato.

In virtù di questo diritto ogni cittadino può fissare o prendere la propria residenza o domicilio in ogni parte del territorio; può dovunque acquistare e possedere beni immobili; può dovunque esercitare la propria attività personale o lavorativa.

La legge potrà porre dei limiti soltanto per motivi di sanità o di ordine pubblico.

In virtù del medesimo diritto, inoltre, nessuno può essere estradato dal territorio nazionale.

Il diritto di emigrare, salvi gli obblighi di legge, è garantito a tutti.

ART. 14.

Ognuno ha il diritto di esprimere liberamente i propri pensieri e le proprie opinioni.

In virtù di questo diritto è a tutti garantita la libertà di stampa e di espressione del pensiero con qualsiasi mezzo. È vietato assoggettare l'esercizio ad autorizzazione o censura. Il sequestro può essere disposto soltanto dall'autorità giudiziaria e nei casi: *a)* di violazione delle norme amministrative che regolano l'esercizio del diritto; *b)* di reati non politici per i quali la legge stabilisca il sequestro; *c)* di esecuzione di una sentenza. Il sequestro può essere eseguito da ufficiali di polizia giudiziaria senza autorizzazione preventiva nei soli casi di assoluta urgenza o di pubblicazioni oscene, ma deve essere richiesta immediatamente la convalida dell'autorità giudiziaria.

Qualunque pressione diretta o indiretta, economica o altra, che tenda a limitare l'esercizio di tale diritto dovrà essere punita.

Gli abusi nell'esercizio di tale diritto, in contrasto con le norme stabilite dall'articolo 6, costituiscono grave danno per la compagine sociale e saranno puniti.

Al divieto della censura preventiva la legge farà eccezione, a scopo di tutela della pubblica moralità ed in vista specialmente della protezione della gioventù, per la cinematografia, per le rappresentazioni teatrali e per la radiofonia.

ART. 15.

Il segreto epistolare e quello di qualunque corrispondenza, postale, telegrafica e telefonica, è inviolabile.

Non può derogarsi a questo principio che per legge e per decisione dell'autorità giudiziaria.

ART. 16.

Ognuno ha diritto alla libera professione e propaganda delle proprie convinzioni, sociali, politiche e filosofiche purché non siano in radicale contrasto con le libertà ed i diritti garantiti dalla presente Dichiarazione e con le supreme norme morali.

ART. 17.

Ognuno ha diritto alla libera professione, pratica e propaganda della propria fede religiosa.

Lo Stato assicura a tutti le condizioni adeguate per il libero esercizio di tale diritto. La professione di una determinata fede religiosa o di una determinata convinzione sociale, politica o filosofica non reca pregiudizi giuridici.

ART. 18.

Il diritto di riunirsi pacificamente, senza armi e senza uniformi non autorizzate, è garantito a tutti.

Solo per le riunioni in luogo pubblico è richiesto un avviso preventivo alle autorità competenti. La riunione può essere vietata per comprovate ragioni di ordine pubblico: il divieto comporta delle responsabilità. Per assicurare l'esercizio di questo diritto le strade, le piazze, gli edifici pubblici sono messi a disposizione dei cittadini.

Nelle riunioni e nelle sfilate di massa i metodi di propaganda saranno sempre rispettosi delle insopprimibili esigenze della verità e della fraternità.

ART. 19.

Il diritto di associarsi, senza preventiva autorizzazione, per fini che non contrastino con le libertà garantite dalla presente Dichiarazione, è riconosciuto a tutti.

(Divieto per le associazioni segrete e militari. MORTATI, pag. 109)

IV. – ANALOGIE COSTITUZIONALI

Cfr. *Progetto Costituzione francese*. – All'indomani della vittoria riportata dai popoli liberi sui regimi che hanno tentato di asservire e di degradare la persona umana ed hanno insanguinato il mondo intero, il popolo francese, fedele ai principii del 1789 – Carta della sua liberazione – proclama nuovamente che ciascun essere umano ha diritti inalienabili e sacri ai quali nessuna legge può attentare e decide, come già nel 1793, nel 1795 e nel 1848, di porli in principio della sua Costituzione.

La Repubblica garantisce a ciascun uomo ed a ciascuna donna vivente nell'Unione francese l'esercizio individuale e collettivo delle libertà e dei diritti seguenti.

Cfr. *Preambolo del 1789*. – I rappresentanti del Popolo Francese, costituiti in Assemblea Nazionale, considerando che l'ignoranza, la dimenticanza o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le sole cause delle sventure pubbliche e della corruzione dei Governi, hanno stabilito di esporre, in una Dichiarazione solenne, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo, affinché questa Dichiarazione, costantemente presente a tutti i membri del corpo sociale, rammenti loro continuamente i loro diritti e i loro doveri; affinché gli atti del Potere legislativo e quelli del Potere esecutivo, potendo essere in ogni momento paragonati con il fine di ogni istituzione politica, siano più rispettati; affinché i reclami dei cittadini, fondati d'ora innanzi su principii semplici ed incontestabili, si rivolgano sempre alla conservazione della Costituzione e alla felicità di tutti. In conseguenza, l'Assemblea Nazionale riconosce e dichiara, in presenza e sotto gli auspici dell'Essere Supremo, i Diritti seguenti dell'Uomo e del Cittadino.

Cfr. *Preambolo del 1793*. – Il popolo francese, convinto che la dimenticanza e il disprezzo dei diritti naturali dell'uomo sono le sole cause delle sventure del mondo, ha risolto di esporre, in una dichiarazione solenne, questi diritti sacri e inalienabili, affinché tutti i cittadini, potendo sempre paragonare gli atti del Governo con lo scopo di ogni istituzione sociale, non si lascino mai opprimere ed avviliti dalla tirannia; affinché il popolo abbia sempre davanti agli occhi le basi della sua libertà e della sua felicità; il magistrato di regola dei suoi doveri; il legislatore l'oggetto della sua missione.

In conseguenza proclama, al cospetto dell'Essere Supremo, la Dichiarazione seguente dei diritti dell'uomo e del cittadino.

Cfr. *Preambolo del 1795*. – Il popolo francese proclama, in presenza dell'Essere Supremo, la Dichiarazione seguente dei diritti e dei doveri dell'uomo e del cittadino.

Cfr. *Preambolo del 1848*. – In presenza di Dio e in nome del Popolo Francese, l'Assemblea nazionale proclama, ecc.

ART. I.

Cfr. *Preambolo Progetto Costituzione francese*. – All'indomani della vittoria riportata dai popoli liberi sui regimi che hanno tentato di asservire e di degra-

dare *la persona umana* il popolo francese, fedele ai principi del 1789 proclama nuovamente che *ciascun essere umano ha diritti inalienabili e sacri ai quali nessuna legge può attentare*, e decide, come già nel 1793, nel 1795, nel 1848 di porli in principio della sua Costituzione.

Cfr. *Preambolo Progetto Costituzione francese*. – Art. 22: Ogni essere umano possiede, nei confronti della società i diritti che ne garantiscono in una con l'integrità e la dignità della persona, il suo pieno sviluppo fisico, intellettuale e morale.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 2: Lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo, ecc.

Cfr. *Progetto Mounier*. – Gli individui e le società sono sottoposti ad un certo numero di diritti connessi con l'esistenza della comunità umana e non derivanti né dall'individuo né dallo Stato, poiché hanno una duplice base:

1°) il bene delle persone;

2°) la vita e lo sviluppo delle persone nel seno delle comunità naturali in cui esse si trovano: famiglie, nazioni, raggruppamenti geografici o linguistici, comunità di lavoro, raggruppamenti di affinità o di sede (cfr. anche art. 1: I diritti delle persone sono basati, ecc.; art. 27: Esistono delle comunità naturali. Nate fuori dello Stato, non possono essere asservite ad esso, né identificate con esso, ecc.).

Cfr. *Preambolo Costituzione irlandese del 1937*. – ... Al fine di garantire la dignità e la libertà dell'uomo (art. 40: Tutti i cittadini in quanto *persone umane*, ecc.).

Cfr. *Dichiarazione dei diritti del 1789*. – Art. 2: Lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo.

Cfr. *Costituzione francese del 1793*. – Art. 1: Il Governo è istituito per garantire all'uomo il godimento dei suoi diritti naturali ed imprescrittibili.

Cfr. *Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti (1776)*. – Noi consideriamo come evidenti per se stesse le seguenti verità: tutti gli uomini sono creati eguali: essi sono dotati dal Creatore di certi diritti inalienabili: tra questi diritti si trovano la vita, la libertà e la ricerca della felicità. *I Governi sono stabiliti dagli uomini per garantire questi diritti* ed il loro giusto potere deriva dal consenso dei governati, ecc.

ART. 2.

Cfr. *Dichiarazione del 1789*. – Art. 2: Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione.

Cfr. *Dichiarazione del 1793*. – Art. 1: I diritti dell'uomo in società sono l'uguaglianza, la libertà, la sicurezza, la proprietà, la garanzia sociale e la resistenza all'oppressione.

Cfr. *Costituzione del 1793*. – Art. 2: Questi diritti sono l'uguaglianza, la libertà, la sicurezza, la proprietà.

Cfr. *Costituzione del 1795*. – Art. 1: I diritti dell'uomo in società sono la libertà, l'uguaglianza, la sicurezza, la proprietà.

Cfr. *URSS 1936*. – Art. 118 e sgg.: Diritto al lavoro, al riposo, all'assistenza, all'istruzione, di libertà di coscienza, libertà di parola, stampa, riunione, associazione, cortei, politiche, inviolabilità della persona e del domicilio, di asilo.

Cfr. *Costituzione turca 1928*. – I diritti naturali dei turchi sono: l'inviolabilità personale, la libertà di coscienza, di pensiero, di parola, di stampa, di circolazione, di contrattare, di lavorare, di possedere, la libertà di riunione e di associazione e quella di costruire società commerciali.

Cfr. *Costituzione di Weimar*. – Disegno della parte seconda: Diritti dei cittadini, diritti connessi con la comunità familiare, con la comunità politica, locale, religiosa, professionale.

Cfr. *Costituzione austriaca*. – Sua struttura federativa.

Cfr. *Costituzione irlandese*. – Diritti connessi con la comunità familiare.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 2: Tali diritti sono la libertà, la sicurezza, il diritto al lavoro e la resistenza all'oppressione.

Cfr. *Progetto Mounier*. – Art. 1: Tali diritti sono: l'integrità della persona fisica e morale, la libertà nelle sue varie forme, l'associazione, il lavoro, il riposo, la sicurezza, l'eguaglianza dinnanzi alla legge (pei diritti connessi con le comunità, cfr. preambolo e art. 27 e sgg., diritti delle comunità).

Cfr. *Progetto Costituzione francese*. – Dei diritti sociali ed economici: vi si indicano diritti connessi con la famiglia, art. 14 e sgg., con la comunità di lavoro, art. 31 e sgg.

Cfr. *Progetto Costituzione francese*. – Art. 22: Ogni essere umano possiede, nei confronti della società, i diritti che ne garantiscono, in una con l'integrità e dignità della persona, il suo pieno sviluppo fisico, intellettuale e morale.

Cfr. *Progetto Costituzione francese*. – Art. 22 cpv: La legge organizza l'esercizio di tali diritti.

Cfr. *Costituzione Irlandese*. – Art. 41: Lo Stato riconosce la famiglia come il gruppo primordiale naturale e fondamentale della società e come un'istituzione morale investita di diritti inalienabili e imprescrittibili, anteriore e superiore ad ogni legge positiva.

ART. 3.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 7: La sicurezza risulta dalla protezione che la società accorda ad ogni cittadino per la conservazione della sua persona, dei suoi diritti, dei suoi beni.

Cfr. *Dichiarazione del 1793*. – Art. 9: La sicurezza consiste nella protezione accordata dalla società ad ogni cittadino per la conservazione della sua persona, dei suoi diritti, dei suoi beni (cfr. art. 24: la garanzia sociale dei diritti dell'uomo consiste, ecc.).

Cfr. *Progetto francese*. – Art. 22: Ogni essere umano possiede, nei confronti della società, i diritti che garantiscono in una con l'integrità e la dignità della persona, il suo pieno sviluppo fisico, intellettuale e morale.

La legge organizza l'esercizio di tali diritti.

Il concetto di sicurezza al quale si richiamano le Costituzioni di tipo occidentale – intesa come protezione giuridica – va ora esteso: esso deve includere quello di una organizzazione economica, sociale, politica e giuridica, siffatta da garantire l'efficace protezione di tutti i diritti della persona umana.

In questo senso va inteso il capoverso dell'articolo 22 del progetto francese sopra citato.

ART. 3-*bis*.

Sullo *status* professionale cfr. la relazione Pesenti (Relazione all'Assemblea Costituente).

Cfr. indirettamente *Progetto Mounier*. – Art. 19: Ogni lavoratore è libero di dare la sua adesione ad un sindacato di sua scelta o di non aderire a nessuno. Egli ha diritto alla determinazione collettiva delle condizioni di lavoro, alla *protezione professionale, al rispetto della propria specialità alla formazione tecnica e sociale necessaria per associarsi* strettamente a funzioni direttive nel campo del lavoro.

Così pure indirettamente nel *Progetto Costituzione francese* all'articolo 26: Ogni uomo ha il dovere di lavorare ed il diritto di avere un'occupazione.

Cfr. *Costituzione jugoslava*. – Art. 32: Tutti i cittadini sono obbligati a lavorare secondo le proprie capacità: chi non dà nulla alla comunità non può ricevere nulla da essa.

ART. 4.

Cfr. *Progetto Mounier*. – Art. 2: Quasi come nel testo.

Cfr. *Progetto francese*. – Art. 4: La legge garantisce a tutti eguale diritto di esercitare le libertà ed i diritti enunciati nel presente titolo: essa non potrà portarvi pregiudizio.

Cfr. *Costituzione irlandese*. – Art. 40: Tutti i cittadini, in quanto persone umane, saranno uguali davanti alla legge. Ciò non esclude che lo Stato, nelle sue leggi, abbia il dovuto riguardo alle differenze di capacità, fisica e morale, e di funzione sociale.

ART. 5.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 3: Ognuno ha il diritto di ottenere tutti i diritti civili in uno stato determinato. Lo Stato non può ritirare la nazionalità a un cittadino finché esso non ne ha avuta un'altra.

Cfr. *Progetto francese*. – Art. 18: Conseguenza del possesso dello stato di cittadino.

ART. 6.

Cfr. *Progetto Mounier*. – Art. 7: Gli uomini sono liberi nei loro movimenti, parole, scritti ed atti, purché non violino la presente Dichiarazione o le leggi promulgate in armonia ad essa. La libertà deve servire nelle sue varie forme alla dignità personale di ciascuno e al bene di tutti. Essa è inalienabile e comporta delle responsabilità.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 5: La libertà dell'individuo non può essere limitata se non nella misura in cui recherebbe pregiudizio ai diritti dei suoi simili: tale limitazione dovrà essere sanzionata dalla legge.

Cfr. *Dichiarazione del 1789*. – Art. 4: La libertà consiste nel poter dare tutto ciò che non nuoce ad altri: così l'esercizio dei diritti naturali di ciascun uomo non ha altri limiti che quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi stessi diritti. Questi limiti non possono essere determinati che dalla legge.

Cfr. *Progetto francese*. – Art. 1: Tutti gli uomini nascono e vivono liberi ed eguali davanti alla legge.

Art. 3: La libertà è la facoltà di fare tutto quanto non arreca pregiudizio ai diritti altrui. Le condizioni per l'esercizio delle libertà sono stabilite dalla legge. Nessuno può essere costretto a fare alcunché a cui la legge non obblighi.

ART. 6-bis.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 17: La libertà è inalienabile. Nessun gruppo, ecc... (finisce con un inciso sul giuramento: nessuno può esigere un giuramento di fedeltà, che deve essere prestato soltanto alle istituzioni).

ART. 7.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 6: Le libertà fondamentali sono: la libertà individuale, la libertà di coscienza e d'espressione, le libertà politiche, ossia il diritto di associarsi ed il diritto di concorrere liberamente alla formazione della legge.

Cfr. *Costituzione turca* – ...l'inviolabilità personale, la libertà di coscienza, di pensiero, ecc.

ART. 8.

Cfr. *Progetto francese*. – Art. 9: Nessuno, ecc.

È riprodotto nel testo quasi integralmente: si noti l'inciso dolosamente.

Cfr. *Costituzione Weimar*. – Art. 114: La libertà personale è inviolabile. Il potere pubblico non può limitarla o sopprimerla che in conformità alla legge.

Le persone che vengono arrestate debbono essere informate al più tardi nel giorno seguente all'arresto, della autorità che l'ha ordinato e dei motivi che l'hanno determinato. Esse debbono, senza indugio, essere poste in condizioni di reclamare contro l'arresto.

Cfr. *Costituzione spagnola*. – Art. 29: Nessuno potrà essere arrestato o incarcerato tranne che per un delitto. Chiunque sia arrestato sarà posto in libertà o consegnato alla autorità entro le 24 ore successive all'arresto.

Ogni arresto sarà senza effetto o dovrà trasformarsi in carcerazione entro le 72 ore successive alla consegna del detenuto al giudice competente.

La decisione sarà emessa per atto giudiziale e sarà notificata all'interessato entro il medesimo termine. Incorreranno in responsabilità le autorità i cui ordini rappresentino infrazione al presente articolo e gli agenti e funzionari che li eseguiscano nonostante l'evidenza della loro illegalità. L'azione, ecc.

Cfr. *Costituzione jugoslava*. – Art. 28: È garantita l'invulnerabilità della persona dei cittadini. Nessuno può essere trattenuto sotto arresto preventivo per più di tre giorni senza decisione del Tribunale o senza l'approvazione del pubblico accusatore.

Cfr. *Costituzione irlandese del 1937*. – Art. 40: Nessun cittadino sarà privato della libertà personale, salvo nei casi previsti dalla legge.

Cpv. circa l'arresto.

Cfr. *Dichiarazione del 1789*. – Art. 7: Nessuno può essere accusato, arrestato o detenuto che nei casi determinati dalla legge e secondo le forme che essa ha prescritte. Quelli che sollecitano, spediscono, eseguono o fanno eseguire ordini arbitrari devono essere puniti, ecc., ecc.

ART. 9.

Cfr. *Costituzione francese del 1848*. – Art. 4: Nessuno sarà distolto dai suoi giudici naturali.

Non potranno essere create commissioni o tribunali straordinari a qualsiasi titolo e sotto qualsiasi denominazione.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 9: Nessuno potrà essere sottratto ai suoi giudici competenti. Nessuna giurisdizione di eccezione potrà essere creata, a nessun titolo e con nessuna denominazione.

ART. 10.

Cfr. *Progetto Costituzione francese*. – Nessuno può essere sottoposto a processo né punito se non in forza di una legge promulgata e pubblicata anteriormente al fatto commesso.

L'imputato si presume innocente fino a quando non è dichiarato colpevole.

Nessuno può essere punito due volte per lo stesso fatto. Cpv. Le pene personali, ecc.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 10: Nessuno potrà essere punito se non in virtù di una legge approvata e promulgata anteriormente al reato e legalmente applicata...

Art. 12: Ogni imputato è presunto innocente finché non è stato riconosciuto colpevole.

Cfr. *Progetto Mounier*. – Art. 10: Ognuno è presunto innocente finché non è stato dichiarato colpevole. Nessuno può essere punito se non in virtù di una legge emanata anteriormente al delitto di cui esso è incolpato. Nessuno può essere punito due volte per lo stesso delitto.

Qualunque effetto retroattivo o cumulativo dato alla legge costituisce delitto di Stato.

Cfr. *Dichiarazione del 1789*. – Art. 8: ...e nessuno può essere punito che in virtù di una legge stabilita e promulgata, anteriormente al delitto e legalmente applicata (cfr. *Dichiarazione del 1793*, art. 13, 14: Presunzione di innocenza, irretroattività).

Cfr. *Dichiarazione del 1793*. – Art. 15: Dare effetto retroattivo alla legge è un delitto.

Cfr. *Costituzione del 1793*. – Art. 13 e 14.

Cfr. *Costituzione Weimar*. – Art. 116: Un fatto può essere punito unicamente se la legge lo abbia dichiarato punibile prima che sia stato commesso.

ART. 11.

Cfr. *Progetto Costituzione francese*. – Art. 10 cpv: Le pene sono personali e proporzionate alla gravità del reato. Le pene privative o restrittive della libertà devono essere intese alla rieducazione del colpevole. Qualunque trattamento che aggravi la pena legalmente applicabile, importa la responsabilità personale di chi lo mette in atto.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 10 cpv: La legge deve infliggere solo delle pene strettamente necessarie e proporzionate al reato.

Cfr. *Progetto Mounier*. – Art. 11: Le pene devono essere proporzionate al delitto ed esemplari e dovranno mirare, per quanto possibile, alla rieducazione del reo.

Cfr. *Dichiarazione del 1793*. – Art. 16: La legge non deve assegnare che pene strettamente ed evidentemente necessarie: le pene devono essere proporzionate al delitto e utili alla società.

Cfr. *Dichiarazione del 1795*. – Art. 12: La legge non deve decretare che pene strettamente necessarie e proporzionate al delitto.

Art. 13: Ogni trattamento che aggravi la pena determinata dalla legge è un delitto.

ART. 12.

Cfr. *Costituzione Weimar*. – Art. 115: Il domicilio di ogni tedesco costituisce per esso luogo di asilo ed è inviolabile. Solamente la legge può stabilire eccezioni a questo principio.

Cfr. *Relazione Mortati*. – Tolto l'ultimo cpv.: Le ispezioni, ecc.

Cfr. *Costituzione irlandese*. – Art. 40: Il domicilio di ogni cittadino è inviolabile e non sarà possibile entrarvi con la forza se non in conformità alla legge.

Cfr. *Costituzione spagnola*. – Art. 31: Cpv. l'inventario dei documenti, ecc.

ART. 13.

Cfr. *Costituzione del 1791*. – Art. 11: La libertà di ogni uomo di andare, restare, partire senza poter essere arrestato, ecc.

Cfr. *Costituzione Weimar*. – Art. 111: Tutti i tedeschi godono del diritto di libera circolazione in tutto il Reich. Ogni tedesco ha il diritto di soggiornare e di fissare la propria dimora in ogni luogo del Reich che più gli piaccia, di acquistare beni immobili e di esercitarvi liberamente una professione. Questi diritti non possono essere limitati che con legge del Reich.

Art. 112: Ogni tedesco ha il diritto di emigrare in paesi non tedeschi. La libertà di emigrazione non può essere limitata che con legge del Reich. Tutti i cittadini del Reich hanno diritto, sul territorio nazionale o fuori, alla protezione diplomatica del Reich.

Nessun tedesco può essere consegnato ad un Governo straniero per essere processato o punito.

Cfr. *Costituzione estone*. – Art. 17: Le autorità giudiziarie soltanto hanno la facoltà di limitare o sopprimere il diritto dei cittadini di circolare e di fissare liberamente la propria dimora.

Questa libertà può essere altresì limitata o soppressa da altre autorità, per ragioni di igiene, nei casi e secondo le norme fissate dalla legge.

Cfr. *Costituzione turca*. – Art. 78: Ad eccezione delle disposizioni derivanti dalla mobilitazione, dalla proclamazione dello stato di assedio, o dalle misure prese conformemente alla legge per evitare il diffondersi di malattie epidemiche, nessuna restrizione può essere apportata alla libertà di circolazione.

Cfr. *Relazione Mortati*. – Pag. 86: Ogni cittadino può fissare o prendere la propria residenza o domicilio in ogni parte del territorio, salvo i limiti imposti con carattere generale dalla legge, per soli motivi di sanità n di ordine pubblico.

Cfr. *Progetto Costituzione francese*. – Art. 5: Ciascuno ha il diritto di fissare in qualunque luogo il suo domicilio ed altresì quello di muoversi liberamente.

ART. 14.

Cfr. *Relazione Mortati*. – Pag. 89 e sgg.: Riportato nel testo.

Cfr. *Progetto Costituzione francese*. – Art. 14: Ciascuno è libero di parlare, di scrivere, di stampare, di pubblicare; egli può così a mezzo della stampa che con qualunque altro mezzo, esprimere, diffondere e difendere qualunque opinione entro i limiti segnati dall'abuso di tale diritto, specialmente quanto al violare le libertà garantite dalla presente Dichiarazione o al portar pregiudizio alla reputazione altrui.

Nessuna manifestazione d'opinione può essere conculcata.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 13: Il libero scambio di pensieri e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi dell'uomo. Qualunque pressione, diretta o

indiretta, economica o altra, che tenda a limitare l'esercizio di questo diritto dovrà essere punita. Ognuno può dunque parlare, scrivere, stampare liberamente salvo a rispondere degli abusi di tale libertà nei casi determinati dalla legge.

Cfr. *Progetto Mounier*. – Art. 12: Ognuno è libero di parlare, scrivere, stampare e pubblicare pensieri, opinioni ed informazioni, salvo a rispondere dell'abuso di tale libertà nei casi previsti dalla legge, in particolare all'articolo 6 (integrità spirituale).

Cfr. *Costituzione Weimar*. – Art. 118: Ogni tedesco ha il diritto, entro i limiti delle leggi generali, di esprimere liberamente la propria opinione con parole, scritti, stampe, immagini o in ogni altro modo. Nessuna condizione di lavoro o di impiego può privarlo di questo diritto e nessuno può arrecargli danno per averne fatto uso.

Non esiste censura: tuttavia, per quanto riguarda i cinematografi, la legge può apportare deroghe a questo principio. Del pari la legge può fissare i provvedimenti per la lotta contro le pubblicazioni immorali e pornografiche e per la protezione della gioventù in fatto di spettacoli e di rappresentazioni pubbliche.

Cfr. *Costituzione irlandese*. – Art. 40: 6°) Lo Stato garantisce il libero esercizio dei diritti seguenti subordinatamente all'ordine ed alla moralità pubblica: diritto dei cittadini di esprimere liberamente le loro convinzioni ed opinioni.

Tuttavia, essendo l'educazione dell'opinione pubblica un problema di gravissima importanza per il bene comune, lo stato veglierà attentamente a che gli organi dell'opinione pubblica, come la radio, la stampa, il cinema, pur conservando la loro libertà legale di espressione, compresa la critica alla politica del Governo, non siano adoperati a minare l'ordine e la moralità pubblica o l'autorità dello Stato.

La pubblicazione o l'espressione di opere o di parole, blasfeme, sediziose o indecenti, costituisce un reato che sarà punito in conformità alla legge.

Cfr. *Costituzione spagnuola*. – Art. 34: Ogni persona, ecc... senza che sia soggetta a censura preventiva.

Cfr. *Costituzione U.R.S.S.* – Art. 125: In conformità, ecc... Questi diritti dei cittadini vengono assicurati, ecc...

ART. 15.

Cfr. *Progetto Costituzione francese*. – Art. 8: Il segreto di qualunque corrispondenza è inviolabile. Non può esservi fatta deroga che in forza della legge e per specifica decisione dell'autorità giudiziaria.

Cfr. *Costituzione Weimar*. – Art. 117: Il segreto epistolare ed il segreto postale telegrafico e telefonico sono inviolabili. Solo una legge del Reich può apportare eccezioni a questo principio. Cfr. *Costituzione turca*. – Art. 82: Le carte, le lettere e gli oggetti di ogni genere affidati alla posta non possono essere aperti se non per effetto di un mandato rilasciato dal giudice istruttore compe-

tente o di una decisione del tribunale: il segreto della corrispondenza telegrafica e telefonica è inviolabile.

Cfr. *Relazione Mortati*, pag. 88.

ART. 16 e 17.

Cfr. *Costituzione Weimar*. – Art. 135: Tutti i cittadini del Reich godono di assoluta libertà di fede e di coscienza. Il libero esercizio della religione è garantito dalla Costituzione e posto sotto la protezione dello Stato.

Art. 136: I diritti ed i doveri civili e politici non sono condizionati né limitati dall'esercizio della libertà religiosa. Il godimento dei diritti civili e politici e l'ammissione ai pubblici impieghi sono indipendenti dalla confessione religiosa.

Nessuno è obbligato a dichiarare le proprie convinzioni religiose. Le autorità hanno il diritto di investigare a quale confessione religiosa si appartenga, solamente quando ne derivano dei diritti o quando lo esiga una richiesta statistica ordinata dalla legge.

Nessuno può essere costretto ad un atto o ad una cerimonia di culto o a partecipare a pratiche religiose o ad usare una formula di giuramento religioso.

Cfr. *Progetto Costituzione francese*. – Art. 13: Nessuno può soffrire pregiudizio a motivo della sua origine, delle sue opinioni o credenze religiose e filosofiche o politiche. La libertà di coscienza, ecc.

Cfr. *Progetto Mounier*. — Art. 13: Nessuno può essere turbato per l'espressione delle proprie opinioni o credenze in materia religiosa o filosofica a meno che esse non rechino pregiudizio ai diritti garantiti dalla presente dichiarazione.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 15: Tutti gli uomini sono egualmente liberi di dedicarsi alle pratiche di un culto di loro scelta o di non dedicarsi a nessuna pratica religiosa. La legge non riconoscerà nessuna differenza fra i vari culti.

Cfr. *Costituzione irlandese*. – Art. 44: 2°) La libertà di coscienza e la libera professione e pratica della religione sono, subordinatamente all'ordine ed alla moralità pubblica, garantite ad ogni cittadino.

Cfr. *Relazione Mortati*, pag. 91.

ART. 18.

Cfr. *Progetto Costituzione francese*. – Art. 16: Il diritto di transitare liberamente nelle pubbliche strade ed il diritto di riunione sono garantiti a tutti.

Cfr. *Costituzione U. R. S. S.* – Art. 125.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 18: I cittadini hanno il diritto di riunirsi pacificamente e di associarsi liberamente purché gli scopi della loro associazione non siano incompatibili con i diritti imprescrittibili dell'uomo.

Cfr. *Progetto Mounier*. – Art. 15: I cittadini hanno il diritto di riunirsi liberamente sul territorio dello Stato, senza armi e senza uniformi non autorizzate, sotto l'osservanza delle leggi di polizia ed in conformità all'articolo 6. Tale

articolo si applica in particolare alle campagne di riunioni non contrarie alla legge e alle sfilate in massa.

Cfr. *Progetto Mounier*. – Art. 6: L'integrità spirituale della persona non può essere compromessa da metodi di suggestione o di propaganda emananti sia dallo Stato sia da potenze private, quando tali metodi possono esercitare una inammissibile pressione sulle volontà individuali e quando gli individui sono privati di efficaci mezzi difensivi di fronte ad essa.

Cfr. *Relazione Mortati*, pag. 94.

ART. 19.

Cfr. *Progetto de Menthon*. – Art. 18: I cittadini hanno il diritto di riunirsi pacificamente o di associarsi liberamente, purché gli scopi della loro associazione non siano incompatibili con i diritti imprescrittibili dell'uomo.

Cfr. *Progetto Mounier*. – Art. 16: I cittadini hanno il diritto di associarsi... Qualunque coalizione atta a mettere in pericolo le garanzie dell'articolo 6 può essere vietata.

Cfr. *Progetto Costituzione francese*. – Art. 17: Tutti hanno il diritto di associarsi liberamente, a meno che l'associazione non arrechi, o non tenda ad arrecare, pregiudizio alle libertà garantite dalla presente Dichiarazione. Nessuno può essere costretto ad affiliarsi ad una associazione.

... RICOSTRUIENDO SULLE SUE BASI LO STATO...*

Il problema è questo: come deve essere costruito lo Stato perché esso sia adeguato alle esigenze dello sviluppo integrale della personalità del fanciullo.

Per risolvere questo problema bisogna avere chiari davanti alla mente il «contenuto» dei due termini: bisogna cioè esattamente sapere cosa si intende per Stato e cosa si intende per personalità del fanciullo: perché la soluzione del problema consiste nel trovare una certa proporzione fra i termini di esso. E questa proporzione può essere così formulata: quale sarà la concezione che noi possediamo della personalità del fanciullo, tale sarà la costruzione dello Stato alla quale noi ci accingeremo.

Il problema non manca davvero di attualità in Italia e non soltanto in Italia: la «crisi» costituzionale che è così viva in tutta Europa e, in certo senso, in tutto il mondo, consiste proprio in questo: trovare la proporzione adeguata tra lo Stato e l'uomo (il fanciullo è, in potenza, l'uomo): impostare l'edificio dello Stato sopra una proporzione diversa da quella che aveva sinora sostenuto l'edificio della «città liberale».

Per vedere in concreto l'importanza del problema e per rendersi conto concretamente di ciò che significhi la formula da noi usata – trovare una proporzione tra lo Stato e la personalità del fanciullo – basta ricorrere ad una analogia.

Secondo quali regole vengono coltivati i vivai delle pianticelle destinate al grande rimboschimento delle montagne?

C'è tutto un ordinamento di regole sapienti che disciplinava questo ramo così importante dell'agricoltura: e questo ordinamento e queste regole obbediscono ad un rinnovo fondamentale: bisogna adattarsi alla «natura» delle pianticelle: bisogna conoscere e seguire la legge costituzionale del loro sviluppo: assecondare la natura, aiutarne sapientemente l'intima esigenza di crescita: cre-

* *Salviamo il fanciullo*, Atti del I Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana Maestri Cattolici, Roma, 5-8-settembre 1946, «Il Maestro», Roma 1946, pp. 101-108.

are condizioni ambientali, climatiche ecc. tali da agevolare questa crescita, da favorire l'interno meccanismo di sviluppo di questa vita!

Quale la natura e la finalità delle pianticelle destinate a divenire la nuova e vigorosa popolazione dei boschi, tale l'ordinamento agricolo che ha per scopo di incrementare questi vivai! Si potrebbe seguire un criterio diverso? Non sarebbe da stolti voler contrariare la natura della pianta? E non sarebbe da insipienti accingersi a quest'opera di agricoltura senza conoscere prima la natura delle piante che intendiamo coltivare?

Questo esempio – che potrebbe essere confortato da altri: si pensi alla apicoltura ecc. – mostra con estrema chiarezza l'essenza e l'importanza del nostro problema.

Si tratta di trovare una proporzione – abbiamo detto – fra l'uomo e lo Stato, fra il fanciullo (che è l'uomo in potenza) e lo Stato; il che significa che si tratta di conoscere anzitutto quale è la vera natura dell'uomo e del fanciullo per proporzionare poi ad essa la struttura, l'azione e la finalità dello Stato.

Il nocciolo della questione sta proprio qui; quale è la vera natura del fanciullo e dell'uomo? Come si fa a sapere quali siano le vere leggi costituzionali di questa natura?

Quale la natura dell'uomo e del fanciullo tale lo Stato: ma il problema sta proprio nel definire il primo termine!

Un esempio della gravità del problema ci è offerto dalla recente e così tragica esperienza fascista.

Come si comportò lo Stato fascista rispetto al fanciullo? Si pensi al complesso di norme che furono allora emanate in ordine a tutti gli aspetti della vita del fanciullo: la famiglia, la scuola, il lavoro, lo sport, la religione e così via: non vi fu lato della personalità del fanciullo che non sia stato posto sotto una regolamentazione precisa. Ricordiamo ancora tutta l'impalcatura dell'Opera Nazionale Balilla; una forma di imprigionamento e di assorbimento integrale – almeno nella intenzione! – dell'attività del fanciullo!

Ebbene, sorge qui una domanda: questa legislazione così complessa e così integrale, obbediva o no ad un fine? Era o no ispirata da una certa concezione del fanciullo e dell'uomo? La risposta è positiva: la legislazione fascista aveva dei fini precisi; obbediva ad una concezione determinata. Essa poggiava sopra un postulato metafisico (anche se inconfessato e, talvolta, inconsapevole): essa non credeva nella intima autonomia e spiritualità del fanciullo e dell'uomo: essa aveva – nonostante le apparenze – una concezione «materialistica» della natura umana. Da qui il corollario della «plasmabilità», della assoluta socialità: e da qui quei tentativi di sradicamento del fanciullo da Dio, da se stesso, dalla famiglia e dalla Chiesa. L'unica realtà condizionatrice ed orientatrice di tutta la legislazione e di tutta la prassi era, per il fascismo, lo Stato.

Le conseguenze? Ne portiamo ancora i lividi! Si può costruire saldamente una casa se fanno difetto le basi? C'è una espressione significativa di Vico: – Le cose fuori dal loro stato di natura né vi si adagiano né vi durano!

Il problema, quindi, è grave: per costruire bene uno Stato, una legislazione del fanciullo, bisogna prima sapere quale è la natura vera dell'uomo e del fanciullo.

Quello che abbiamo detto per la legislazione fascista vale anche – in altra misura – per qualsiasi altro tipo di legislazione che abbia per postulato una concezione dell'uomo diversa da quella cristiana.

Supponete una legislazione di tipo integralmente marxista (l'esperienza politica viene conferendo al neo-marxismo una duttilità che rende meno angolose le sue sagomature concrete): vi sarà o no in essa un punto di riferimento? Un fine? Sì; sarà l'economia, la produzione. Lo Stato marxista orienta verso l'economico tutta la sua struttura e la sua azione: il valore supremo cui esso mira è collocato nell'immenso congegno produttivo dello Stato.

I problemi familiari, educativi, religiosi, sportivi, ecc. del fanciullo son visti da questo angolo visuale: la pedagogia marxista ha un suo contenuto, una sua struttura teoretica, un suo miraggio pratico.

E la domanda rinasce: è ben fondato uno Stato così fatto? È la vera natura dell'uomo e del fanciullo quella sulla quale esso poggia? O, invece, la natura dell'uomo è altra e, quindi, vi son da apportare essenziali modifiche a questa concezione marxista? E che dire dello Stato liberale e «laico»? Non si impongono anche per esso gli stessi problemi?

La conclusione è questa: una legislazione del fanciullo legata ad una concezione del fanciullo: l'ordinamento statale è, alla base, legato ad un postulato metafisico: è ancorato ad una determinata concezione della natura dell'uomo. Quale la concezione della natura umana, tale lo Stato.

Per misurare l'ampiezza di questo problema, è bene inquadrarlo nella sua prospettiva teorica.

Perché sono esistiti od esistono questi tipi di Stato che noi dichiariamo fondati sopra concezioni inesatte della natura umana? Come è sorto e su quali basi metafisiche ha poggiato lo Stato liberale e «laico»? E come si è passati allo Stato di tipo «fascista» ed a quello di tipo «marxista?».

Problemi molto complessi, certamente: ma possiamo isolare un filo conduttore che ci permetterà di vedere, almeno da un determinato angolo visuale, la serie dei passaggi. Questa serie ha inizio con il distacco dalla concezione cristiana dell'uomo e con la sostituzione ad essa di una concezione «naturalista»: da questo distacco e da questa sostituzione è nato lo Stato liberale-borghese.

L'umanesimo borghese è la base dello Stato borghese.

Ma il processo di disancoramento dal cristianesimo, una volta iniziatosi, non si ferma alla concezione borghese: all'umanesimo individualista borghese si contrappone un umanesimo «collettivista»: o di tipo egheliano o di tipo marxista.

Ciò che muta, come si vede, è la base; di conseguenza muta l'intera costruzione.

Siamo sempre al rapporto fra i due termini del problema: quale l'uomo, tale lo Stato.

La crisi del secondo è in funzione della crisi del primo.

Ora siamo in certo modo maturi per rispondere alla domanda basilare: chi dunque, può dirci quale è la vera natura umana in modo da potere solidamente costruire sopra di essa l'ordinamento dello Stato? A quale concezione pedagogica faremo ricorso per poter impostare una sana legislazione del fanciullo? Se respingiamo Rousseau, Hegel, Marx, ecc., a quale pedagogia ci atteniamo?

La risposta è precisa: il cristianesimo soltanto, attraverso le solide strutture della sua teologia cattolica, può fornirci indicazioni esatte intorno alla vera natura dell'uomo; esso soltanto può darci una integrale visione pedagogica. Va qui prevenuta una obiezione: si può dire: – Ma il cristianesimo non è essenzialmente una perfezione soprannaturale dell'uomo? Come, dunque, può pretendere di essere rivelatore anche della natura umana? La risposta è questa: l'ordine della grazia, che il cristianesimo rivela, è integratore di quello della natura: le leggi dell'uno sono armoniche e coordinate con le leggi dell'altro.

L'uomo è in natura quale l'Evangelo lo rivela.

La meditazione più alta di pensatori non cristiani – Aristotele, Platone, Socrate, ecc. – ci dà preziose indicazioni in questo senso: l'uomo è quale il cristianesimo lo indica.

Lo so: il tema avrebbe bisogno di un'ampia illustrazione: ma intanto teniamo per fermo questo postulato: il cristianesimo solo ci indica la vera integrale natura dell'uomo. La pedagogia integrale è la pedagogia cristiana.

Le altre concezioni staccatesi dal cristianesimo contengono verità parziali: sono punti di vista unilaterali: la gerarchia dei valori è in essi o tronca o invertita: possedeva qualcosa anch'essa: ma non possedeva quella totalità di valori da cui il vero risulta. *Bonum ex integra causa.*

Quale è questa natura dell'uomo e del fanciullo indicata dal cristianesimo? Per rispondere a questa domanda basta sapere quale è il fine o la serie essenziale dei fini in cui tale natura si esprime. Quale ne è, cioè la teleologia?

Sarebbe interessante una analisi integrale di questa serie dei fini: la conclusione sarebbe questa: il punto di partenza del moto della personalità è costituito da un moto libero ma finalizzato: libero, perché atto di autonomia, di decisione insurrogabile, perché deriva da una radice assolutamente personale; finalizzato perché quest'atto di autonomia cerca una integrazione, una perfezione, un completamento: la personalità si sviluppa in cerca di un «punto» di completezza! Quale?

Con una formula riassuntiva possiamo rispondere così: la personalità si sviluppa prima verso l'esterno, poi tornando all'interno e, infine, annodandosi su Dio.

La persona umana cerca annodamenti, integrazioni: le integrazioni esterne non le sono sufficienti; cerca annodamenti interiori, e, nella serie degli annodamenti interiori, quello supremo con Dio.

L'adagio medioevale riproduce questa legge; *ab exterioribus ad intima; ex intimis ad Deum.*

Libertà, socialità, interiorità: tre termini solidali del processo espansivo dell'uomo e del fanciullo: il vertice dell'espansione è interiore: l'amore che unisce a Dio ed agli altri, l'orazione, il silenzio, la meditazione, la riflessione sono il culmine verso cui tende la persona: anche nel fanciullo essi costituiscono, embrionalmente, il termine supremo di aspirazione e di progresso.

Legge ascendiva: è questa la legge essenziale della natura dell'uomo. Da questo teorema, che definisce l'uomo e che mostra l'orientamento essenziale nello sviluppo della personalità del fanciullo, discende una serie di corollari pratici: la vita del fanciullo va costruita in conformità a questo teorema.

Appare chiaro, a questo punto, il significato della proposizione: quale la natura del fanciullo, tale lo Stato (cioè, tale la legislazione che concerne resistenza e lo sviluppo del fanciullo). Quella natura deve essere il paradigma della legge: la legge positiva trova fondamento in quella naturale.

Cosa indica quest'ultima? Che vi è un piano di valori da rispettare e da sostenere: vita fisica ambientale; vita familiare; vita scolastica; vita sociale; vita religiosa: tutti elementi essenziali nella graduale espansione della personalità del fanciullo.

La vita religiosa, esteriore ed interiore, è il coronamento e come la volta di questo edificio in costruzione.

E nell'espansionismo di questa personalità va rispettata, anche se va finemente educata, la intima libertà del fanciullo. La decisione appartiene a lui: ogni progresso deve essere il frutto di uno sforzo, di una conquista, di una volizione.

Ma guai ad una legislazione che ignorasse l'intera scala dei valori, tutte le tappe di un itinerario che ha nell'atto interiore di unione con Dio il suo termine: guai ad una legislazione che ponesse in altri termini il punto di arrivo del processo espansivo del fanciullo! Una legislazione «illuminista» (Rousseau col suo erroneo individualismo e col suo erroneo naturalismo, senza preghiera, senza colpa, senza pentimenti e senza grazia), una legislazione «statolatrica» o «claxista» (di tipo egheliano o marxista, che esteriorizza nel fatto sociale lo sviluppo della persona e che non è sensibile ai richiami ed al primato dei motivi di inferiorità) non potrebbero non avere un effetto deplorabile e non costruttivo: non aderirebbero alle esigenze essenziali del fanciullo e sarebbero fruttuose soltanto di oppressione e di rivolta.

Questi pochi cenni con i quali è impostato il più faticoso dei problemi contemporanei mostrano chiaramente che al fondo di questo problema politico sta un problema metafisico e religioso.

La costruzione dello Stato non prescinde mai, in ultima analisi, da un postulato metafisico che la domina e la condiziona: si tratta di una premessa che dà orientamento e luce a tutta la costruzione.

Quale è la legislazione nella quale la personalità del fanciullo troverà un potente sussidio per la sua integrale espansione? In quale tipo di Stato troverà il fanciullo tutti i soccorsi necessari per il suo pieno sviluppo?

La risposta è evidente: solo una legislazione ed uno Stato orientati dalla premessa cristiana potranno offrire questi sussidi preziosi che permettono lo svolgimento integrale della personalità del fanciullo.

Le legislazioni e gli Stati orientati da premesse diverse presentano ineluttabilmente gravi ostacoli ai fini di questo svolgimento integrale: si tratta di legislazioni unilaterali, ampie per un verso, nonché ristrette ed oppressive per l'altro.

Che questa premessa cristiana possa ispirare lo Stato che sta per essere disegnato ed attuato dalla Costituente italiana! In ogni caso, una cosa è urgente: che noi cristiani, almeno, ci rendiamo conto delle leggi costituzionali della personalità del fanciullo e che ad esse adeguiamo amorosamente la nostra opera educatrice.

Ma questa consapevolezza esige che sia anzitutto in noi chiaramente disegnato ed amorosamente cercato l'itinerario che dall'esterno ci conduce all'interno – *regnum Dei intra vos* – e che dall'interno ci eleva a Dio.

Tanto educeremo veramente – cioè faremo avanzare nella via della perfezione – quanto noi stessi saremo avanzati nella strada interiore che ha nella consumata unione con Dio, in Cristo, il suo culmine.

IN MEMORIA DI MONSIGNOR RAMPOLLA*

Un ricordo affettuoso e grato, in ricorrenza del primo anniversario della sua morte, è un atto doveroso: molti di noi, infatti gli sono debitori per tanti doni ricevuti: soprattutto per quel dono di “orientazione” cristiana che egli sapeva, con tanta sapiente delicatezza, comunicare alle anime che avvicinava e che costituiva un tratto specifico della sua personalità religiosa. Perché anime di ispirazione diversa e spesso opposta così frequentemente lo avvicinavano? Studenti e docenti universitari, professionisti, uomini della politica ed artisti, credenti e non credenti: era una rete vasta di creature che trovava in lui come un punto di riferimento e come un centro propulsore ed ordinatore di vita, di pensiero, di fede, di pace. Una sorgente che aveva per tutti un dono di acqua viva; una sapienza che aveva per ciascuno una parola appropriata, una luce soave che non feriva, una comprensione umana che lasciava nell’anima dolcezza, chiarezza e speranza!

Il cristianesimo che egli donava, pur possedendo i vertici dei suoi splendori carismatici, era tuttavia fatto di cose piane, di verità semplici, di comprensioni umane: e questa umanità piana e buona, questa quasi “naturalità” del soprannaturale, che pure era in lui così marcato, faceva di lui un centro di attrazione per quanti avevan nel cuore un bisogno di amicizia ed una esigenza leale di verità.

Certo, non mancava di agire in questa virtù attrattiva – e ne era, anzi, uno dei fattori essenziali – l’ampiezza della sua preparazione culturale.

Il possesso davvero eccezionale non solo delle lingue antiche e moderne ma anche di quelle orientali – l’Università di Roma lo aveva insignito *honoris causa* della libera docenza di sanscrito – gli permetteva di abbracciare con la mente un panorama vastissimo di civiltà e di pensiero. Aveva così possibilità di confronti, di analogie, di contatti che rendevano ricca di motivi e feconda di soluzioni la sua meditazione che era sempre essenzialmente religiosa.

* «L’Osservatore romano», 246, 20 ottobre 1946, p. 2.

Perché questo era notevole lui: l'erudito – e poteva ben vantare una erudizione di eccezione! – non ebbe mai una posizione di prevalenza nel suo spirito; la conoscenza fu sempre per lui un veicolo di verità, uno strumento di meditazione; tutto gli serviva ad un solo fine: alla sua maturazione interiore che a Dio sempre più profondamente lo univa, alla sua azione “orientatrice” che fu sempre più il carattere distintivo della sua azione apostolica.

Ed era intorno a questa profonda efficacia orientatrice che il suo spirito operava su coloro che Dio gli metteva sulla sua strada: io stesso ho qualche essenziale testimonianza da rendere!

Ero studente universitario (1923) quando lo incontrai la prima volta a Messina: i colloqui che ebbi con lui – da poco ordinato sacerdote – mi lasciavano un'impressione di cristianesimo “signorile”, pensoso, interiore, che fecero colpo sul mio spirito! E non solo su di me quella impressione si produsse: ma ricordato che ne fu colpito anche il poeta Quasimodo allora ragazzo anche lui (circa ventenne) e che dava allora i primi segni di quella sua poesia sin da allora “chiusa” sì, ma tessuta di dolore e non priva di speranza!

Dopo quei primi incontri messinesi altri ne seguirono a Roma: lo ricordo ancora alla Cardinal Ferrari, in via Germanico, avvicinato da tanti giovani ricchi di fervore apostolico: conobbi vicino a lui creature di alto valore interiore; era sempre, per me, un acquisto nuovo andare a trovarlo durante i miei passaggi da Roma.

Questa amicizia fu coronata dal gesto fraterno compiuto durante il periodo dell'occupazione tedesca quando egli mi aprì fraternamente la sua casa! Testimonianze di questo tipo possono rendere tutti coloro che furono a lui stretti di quel tessuto di amicizia cristiana di cui il suo apostolato si sostanzia.

Sorge la domanda: perché il Signore suscita creature di così segnalato valore? Perché accende lampade di così soave e confortevole luce? E la risposta ci viene dal Signore stesso: perché facciano luce, perché diano orientazione: città sul monte, fiaccola sul candelabro!

Molte anime traggono da esse, se pure in proporzioni diverse ed in modi diversi, orientamenti essenziali di vita: sono compagni che confortano e sorreggono per un certo tratto del nostro cammino.

Perché il Signore li toglie così presto? Chissà! Perché il bene, quaggiù, è come una parentesi di luce e di bellezza: basta contemplarne tanta quanta è sufficiente perché l'anima ne sia colpita e possa, così colpita, continuare con le sue intime forze il cammino che a Dio lo conduce.

1947

IL PRIMATO DELLA CONTEMPLAZIONE*

I

La crisi della civiltà contemporanea ha radice in un problema che non è stato mai ignoto alla meditazione umana, più alta ed ispirata.

Esso è proposto su tutta la sua ampiezza in quei capitoli essenziali della *Summa* [I, II, quest. I-V] nei quali S. Tommaso ricerca e definisce quale sia il fine dell'uomo.

Il problema, si pone così: posto che ogni essere ha un fine e che questo fine esso raggiunge col «moto» dell'azione, sorge per l'uomo la domanda: quale è il termine finale del «moto» che l'azione umana compie nel suo svolgimento integrale?

È un termine esterno od interno all'uomo? Cioè, l'azione finale con la quale l'uomo raggiunge il vertice della sua perfezione e verso la quale egli è «lanciato» sin dall'inizio e dalle radici del proprio essere è un'azione destinata ad incidere sulla realtà esterna – sociale, economica, organizzativa etc. – o, invece, è un'azione destituita a consumarsi interiormente, quale perfezione interiore dell'intelletto che conosce e della volontà che ama?

In altre parole: la destinazione ultima dell'uomo è di ordine pratico e sociale o di ordine teoretico e contemplativo? Primato dell'azione o primato della contemplazione? Esauriti nella organizzazione delle cose temporali e sociali o sollevati più in alto, nelle cose interiori dello spirito e di Dio?

Il problema dell'uomo è questo: ed è questo il problema che sta alla base della crisi attuale della civiltà; perché la carenza del tempo nostro è una carenza di contemplazione: manca nei singoli quel primato della anteriorità che orienta l'azione verso i vertici della preghiera e della unione con Dio; e manca nella civiltà l'orientazione verso quei valori supremi dello spirituale e quei piani so-

* «Vita Cristiana», XVI (2), marzo-aprile 1947, Firenze, pp. 97-105.

praelevati di bellezza, di eternità, di purità, di ordine, di poesia, che fece fiorire in epoche a noi ancora vicine insuperati capolavori di meditazione, di letteratura e di arte.

Questo problema così fondamentale va risolutamente affrontato; le anime serie sono chiamate a pronunziarsi intorno ad esso.

E si capisce: perché non si tratta di questo o quel problema particolare relativo a punti secondari della vita dell'uomo: si tratta del problema base: quello che definisce il porto, traccia la rotta, organizza i mezzi dell'itinerario totale dell'uomo.

II

Il problema, è evidente, investe la concezione integrale del mondo: perché la soluzione è diversa secondo che questa concezione ammetta od escluda la trascendenza di Dio, la spiritualità ed immortalità dell'anima, la elevazione dell'uomo al piano soprannaturale della grazia e della gloria.

Supponiamo che la concezione cristiana sia la vera [come è la vera]: allora la soluzione del problema è ineliminabile: il termine *ad quem* del movimento che l'azione umana compie nel suo svolgimento integrale non può essere altro che l'atto interiore col quale l'anima umana – *mente et affectu* ... a Dio si congiunge. [I, II 3, 3, *beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum quod est ultimus finis*].

Quindi una operazione intima, perfezionatrice della persona; quindi una funzione interiore della verità eterna e dell'amore eterno; quindi una gioia interiore, una pace interiore, una suprema «immobilità» interiore: l'estasi delle anime sante è il documento visibile di questa invisibile perfezione e letizia interiore.

Analizzate l'essenza del cristianesimo: cosa trovate come elemento costitutivo se non la inserzione della grafia nella radice dell'anima? *Id quod est potissimum in lege Novi Testamenti et in quo tota virtus eius consistit est gratia Spiritus Sancti quae datur per fidem Christi* [I, II, 106, 1]. E quale è la «funzione» e l'effetto di tale grazia? La risposta è anche qui precisa: ha una funzione «giustificante» [I, II, 113, 1]: cioè sana l'organismo spirituale dell'uomo ed a Dio lo ordina e lo eleva. Ma elevare a Dio altro non significa se non imprimere alla mente ed al cuore dell'uomo una orientazione contemplativa: perché significa porre nella radice della volontà un desiderio della perfezione eterna che si sazia solamente con la visione di Dio.

Haec est vita aeterna ut cognoscant Te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum [S. Giov. 17, 3]. Da qui l'ineliminabile primato della orazione, della meditazione, del raccoglimento, del silenzio interiore: perché nell'anima sollecitata dalla grazia di Cristo la parola di Dio, come lampada interiore, viene misteriosamente custodita: *Maria autem conservabat omnia verba haec conferens in corde suo* [S. Luca, II, 19].

Che altro è l'essenza del cristianesimo? Quale altre finalità essenziali esso persegue?

Realizzare il regno di Dio entro le anime: *regnum Dei intra vos* [S. Lue. 17, 21]; generare un colloquio interiore fra il figlio ed il Padre; partecipare alle anime la vita divina che Cristo è venuto a portare [*veni ut vitam habeant et abundantius habeant* (S. Giov. 10, 10)]; far scaturire nelle anime fonti di acqua viva che zampilla sino alla vita eterna [S. Giov. 4, 14]; concedere all'uomo quell'ottima parte che mai gli sarà tolta [S. Luc. 10, 42].

La vita morale, nel cristianesimo, è soltanto introduttiva, preparatoria di questa altra vita, contemplativa e divina, nella quale essenzialmente il cristianesimo consiste. Si capisce: questa introduzione è ineliminabile: è l'atrio della casa: ma non è ancora la casa ed il santuario. Il santuario è in quella *Dei fruitio* nella quale si consuma la perfezione dell'uomo.

Per il cristianesimo, perciò, non vi è dubbio alcuno: la contemplazione di Dio è la finalità orientatrice della vita: l'azione esterna non può sottrarsi alla sua funzione subordinata ed introduttiva: perché dall'intimo della sua radice prima, il moto della volontà, sollecitata dalla grazia, una sola cosa sospira: il possesso di Dio, Puntante con Dio, il trapasso dal piano del tempo al piano beatificante dell'eterno. È legge per l'uomo la lapidaria sentenza di S. Agostino: *fecit Deus creaturam rationalem ut Summum Bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur*.

III

Né è a dirsi che, questa orientazione contemplativa della vita quale il cristianesimo fa mostra, sia senza rapporto con la intrinseca costituzione dell'uomo.

Viene proprio alla mente la parola di Gesù: *non veni solvere sed adimplere* [S. Matt. 5, 17]: e quelle altre parole di S. Tommaso relative alla grazia: *gratia non destruit sed perficit naturam*.

Lo studio della natura dell'uomo – cioè delle leggi costitutive del suo essere – mostra chiaramente che questa orientazione contemplativa è all'uomo essenziale: per il fatto che la conoscenza e l'amore definiscono l'uomo, tutto il processo dell'azione umana è orientato verso i vertici dello «sguardo» teoretico: la finalità dell'intelligenza è una visione interiore di realtà spirituali verso le quali il processo intellettuale è ineluttabilmente orientato.

Le grandi conquiste del pensiero greco [Aristotele in specie e già prima Platone e Socrate] a quelle del pensiero cristiano [S. Agostino, S. Anselmo, S. Tommaso, S. Bonaventura, etc.] dicono in proposito qualcosa di definitivo.

Non solo: la meditazione più seria e più integrale del nostro tempo [Blondel] è tutta impegnata nello scandaglio di questo moto dell'azione che, stimolata dalla grazia, porta nella sua medesima struttura l'esigenza di questo supremo approdo di contemplazione e di amore.

IV

E tuttavia se c'è una deficienza che è essenziale nella civiltà del nostro tempo è proprio la carenza di questa orientazione contemplativa.

Perché questa carenza? Per quanto si tratti di un problema complesso e di vaste proporzioni, pure qualche risposta precisa è possibile darla.

Ed anzitutto: una civiltà è sempre la proiezione esterna, in una certa epoca, di una certa visione del mondo.

Ebbene: supponete che in un certo tempo, in certe vaste zone, prevalga la visione marxista del mondo; come volete che sia mantenuto quel primato della contemplazione che è essenziale, invece, alla visione cristiana? Se l'azione umana non trascende il tempo, la materia, la storia, l'economia, che senso avrebbe mai una essenziale orientazione verso «vertici» privi di realtà?

L'orientazione nuova sarà, definita da una finalità sola: ordinare il mondo, ordinare la società perché in essa sia sovrabbondante la produzione, unica fonte di felicità e di pace.

Nessuno contesta, si capisce, la necessità di questo ordinamento umano della vita sociale: anche questa esigenza è essenziale, come corollario fondamentale, al cristianesimo: è l'esclusività di questo fine per l'uomo che va radicalmente contestata. Quando abbiamo fatto la nostra parte nell'ordinamento della vita sociale, ci resta tuttavia una parte più alta da compiere: quella del nostro perfezionamento personale: e tale perfezionamento personale esige quel processo inferiore di conoscenza e di amore che ci eleva verso i vertici della contemplazione.

Questa carenza contemplativa – che è una caratteristica essenziale del marxismo – non è meno rilevante nella così detta civiltà borghese nella quale, per la prima volta, il disancoraggio dalla contemplazione è stato operato.

All'uno ed all'altro tipo, di civiltà finalizzati soltanto o per lo meno fondamentalmente dal benessere temporale dell'uomo può essere riferito un testo così prezioso di S. Tommaso. A proposito del problema se il fine dell'uomo consista in una operazione pratica o teoretica [dell'intelletto pratico o di quello speculativo] S. Tommaso dopo aver dimostrato nel corpo dell'articolo come esso consista in una operazione teoretica respinge, nella risposta ad 3^m, la tesi di coloro che pongono tale fine nell'attività pratica: cioè nell'esercizio delle virtù morali che ordinano gli atti e le passioni dell'uomo.

E perché? Perché il fine dell'uomo non è l'uomo stesso: è Dio; ed a Dio si perviene con un atto interiore della mente che contempla e della volontà che ama.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet si ipsemet homo esset ultimus finis: tunc enim consideratio actuum et passionum eius esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus; ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit quam in operatione intellectus practici [I, II, 3, 5, 3^m].

Questo testo tomista caratterizza la civiltà contemporanea: il primato dell'uomo e quindi il primato del pratico, del sociale, dell'economico, del politico.

Ma questo primato costituisce una frattura ed una inversione nella scala gerarchica dei valori: perché l'uomo non è stato creato e non è intrinsecamente ordinato per l'azione esterna: l'azione esterna ha una funzione subordinata ed introduttiva rispetto ad un'altra azione: quella che si consuma interiormente nella conoscenza di Dio e nell'amore di Dio. *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum omnia sua: sed totum quod homo est, quod habet et quod potest ordinandum est ad Deum* [I, II, 21, 3, 3^m].

V

Bisogna, dunque, compiere un'opera di rettificazione radicale nella vita individuale ed in quelle della vita culturale ed associata. I grandi motivi della vita mistica e contemplativa di cui fu così ricco il medioevo devono tornare a costituire la forza propulsiva del tempo nostro. Essi costituiscono i valori supremi e permanenti del cristianesimo e dell'uomo.

Una civiltà è grande nella misura in cui essa è capace di incorporare questi valori nelle sue espressioni culturali e civili.

E si capisce: perché questi valori riverberano nel tempo le luci dell'eterno: inseriscono in ciò che passa una bellezza che non passa: elevano la mente ed il cuore dell'uomo dalle tumultuose vicende del tempo alle pacificate purità dell'eterno.

Firenze, Natale 1946.

CRISTIANESIMO E MONDO MODERNO*

I)

Il problema si pone in questi termini:

a) Esiste un rapporto, e di quale natura, tra il cristianesimo (e, quindi, la Chiesa che costituzionalmente e storicamente lo incarna e lo esprime) ed il mondo?

b) E questo rapporto, se esiste, quali caratteristiche assume nel nostro tempo? Cioè, in che rapporto si trova il cristianesimo col mondo moderno? Quali problemi pone questo rapporto e quali soluzioni prospetta?

Ecco le fondamentali questioni che vanno qui rapidamente esaminate.

II)

Ma c'è una indagine preliminare da affrontare: quella dei termini.

Che significa cristianesimo, quali ne sono le note essenziali? Che significa mondo?

La risposta al primo problema può essere desunta con esattezza da una lapidaria sentenza di S. Tommaso: parlando della differenza essenziale fra l'antica legge e la nuova, S. Tommaso – nella I^a II^a q. 106, art. 1 in corp. – dice che l'essenziale della nuova legge sta nella grazia dello Spirito Santo di cui sono portatori i credenti in Cristo (*id quod est potissimum in lege novi testamenti est gratia Spiritus Sancti quae datur Christi fidelibus*). L'essenza del cristianesimo, quindi, sta nella grazia e nella incorporazione a Cristo, da cui questa grazia deriva: e, perciò, nella Chiesa che attraverso la sua struttura medesima – interiore ed esterna – questa parte di grazia custodisce e partecipa nel corso dei secoli.

* *Lineamenti di cultura e d'azione*, Federazione universitaria cattolica italiana, Tipografia Priamar, Savona 1947, pp. 19-27.

Il cristianesimo, perciò, nella sua essenza può essere definito come l'ordine della grazia: un ordine soprannaturale che ha come fine la santificazione delle anime e la loro elevazione al piano supremo della vita divina: *veni ut vitam habeant et abundantius habeant*.

Ma sorge qui il problema: quest'ordine della grazia – che si manifesta essenzialmente nella vita interiore di unione con Dio e, quindi, nella vita di preghiera, di meditazione, di raccoglimento, di contemplazione dei valori eterni – è o no destinato ad influenzare l'ordine naturale dell'uomo, cioè sistema dei valori temporali attraverso i quali la vita umana e la personalità umana si svolge? Ponendo questa domanda viene già a delinearsi la risposta al problema posto innanzi – cosa è il mondo? La risposta – nella concezione cristiana – non è univoca: vi è un «mondo» che è impenetrabile, sul quale la grazia non ha presa, pel quale Cristo non ha pregato, al quale i cristiani non appartengono: è il «mondo» che si contrappone radicalmente a Cristo e che ha Satana per suo capo.

Ma vi è un «mondo» nel quale questa radicale contrapposizione di Cristo non c'è: un mondo, frutto della natura umana, che è malato ed incompleto, ma sanabile e suscettivo di perfezionamento.

È il mondo che Cristo ha redento (*Salvator mundi*): esso è costituito dal complesso organico dei valori naturali dell'uomo – individuali e sociali – attraverso i quali si svolge nel tempo la personalità umana.

La grazia, inserita nella radice della persona, la influenza tutta: non vi può essere, quindi, attività umana alcuna che possa sottrarsi a quest'azione lievitante: ecco perché il cristianesimo tende costituzionalmente ad espandersi fuori dal suo «nucleo» essenziale di vita soprannaturale per divenire, nel tempo, una civiltà e, quindi, un ordine di valori terrestri da esso integrati e gerarchizzati. Un lievito posto nella massa: l'eterno inserito nel tempo. C'è, quindi, un certo rapporto di causalità fra il cristianesimo ed il mondo umano: nel senso che il primo è destinato, per intrinseca tendenza, a dar forma, ordine, completezza al secondo: il cristianesimo (e, quindi, la Chiesa) tende a generare una cristianità: tende, cioè, a generare un sistema di valori umani, sociali, civili, culturali, nel quale siano storicamente ritratte le esigenze eterne della personalità umana.

Da qui la permanente presenza storica della Chiesa: essa non può, per una esigenza costituzionale, essere estranea alle vicende della storia, della società e della civiltà umana: non lo può, come non può il lievito essere estraneo alle vicende della «massa» che è destinato a lievitare. La fiaccola non può essere posta sotto il moggio, ma va posta sul candelabro perché faccia luce a tutti.

Questa esigenza, ineliminabile di presenza e di lievitazione ha la sua radice in quella natura teandrica (umana-divina), della Chiesa che costringe – per dir così – il cristianesimo ad uscire dal suo nucleo interiore di grazia per espandersi, come olio santificatore, su tutto l'ordine esterno e temporale dell'uomo.

Questa è la visione cattolica, integrale, dei rapporti fra il cristianesimo ed il mondo: questa la concezione cattolica della grazia: ogni altra visione (dal ma-

nicheismo al luteranesimo, al calvinismo, al giansenismo e così via) che tende a staccare radicalmente la Chiesa (e la grazia) dal mondo per farne due realtà radicalmente contrapposte e senza altro rapporto che quello di lotta, non è una visione integrale del Cristianesimo: scinde ciò che è unito: non considera il valore profondo di unificazione e di santificazione che è incluso nel mistero dell'Incarnazione: non rispetta la natura teandrica della Chiesa e, quindi, la missione costruttiva che la Chiesa ha dal suo fondatore anche in ordine alla vita temporale delle creature da Cristo redente.

III)

L'esistenza di questo rapporto fra la Chiesa ed il mondo è documentata dal grande processo storico di trasformazione sociale, culturale, civile, etc. iniziato sin dall'alba del cristianesimo e perseguito con alterne vicende lungo tutto l'ampio percorso di questi due millenni di storia cristiana. È innegabile quest'azione lievitante che i principi elaborati dal cristianesimo hanno operato nel corso dei secoli: ed è innegabile, anche, che un vertice di civiltà raggiunto in un determinato punto di maturazione storica dell'occidente (fra il sec. XIII ed il sec. XIV) porta marcatamente i caratteri cristiani: si parla, e non infondatamente, di una «cristianità medioevale»: si vuole con ciò indicare che la Chiesa ha talmente influenzato, in quei secoli, l'ordine temporale da essere riuscita a formare un ordine di cose – culturali, economiche, sociali, politiche, etc. – nel quale (proporzionatamente alle capacità storiche di ricezione di quel tempo) le esigenze cristiane della persona erano rifratte negli istituti della società e nei documenti della civiltà umana.

Quella civiltà era – come ordine esterno – una civiltà cristiana, civiltà teocentrica e cristocentrica.

Ma si badi bene: non si vuol con questo dire che la civiltà cristiana di quell'epoca (la civiltà anche cristiana è sempre legata ad epoche determinate) avesse esaurita la potenzialità inesauribile del cristianesimo: si vuol solo dire che una certa attuazione cristiana – quanto quell'epoca era capace di accoglierne – era rifratta nelle cose temporali dell'uomo.

IV)

Cristianesimo e mondo; Chiesa e cristianità; dalla prima tende a generarsi la seconda; dal teorema eterno il corollario temporale; da ciò che è primo (l'essenziale, il nucleo interiore) ciò che è successivo (la società e la civiltà lievita dalla grazia).

Ma questo rapporto va precisato: può la cristianità, il mondo cristiano, subire delle crisi, anche gravi? Ma nonostante queste crisi, anche gravi, c'è una virtù intrinseca e permanente la quale dà garanzie indistruttibili di rinascita?

La risposta è evidente: le crisi della cristianità possono e, sotto un certo aspetto, devono avvenire: la cristianità è nel tempo ed è soggetta alle vicende del tempo: i principi possono oscurarsi: le crescite che nella civiltà si operano possono avvenire senza ordine e senza gerarchia: disancoraggi, anche gravi, dal cristianesimo possono temporaneamente avvenire. Ma queste crisi non possono essere definitive: dopo i grandi squilibri un equilibrio deve rinascere: e la ragione è ovvia: se la cristianità è caduta in crisi, non è caduta in crisi la Chiesa: l'effetto si è «staccato» dalla causa: ma la causa è rimasta sempre in attesa di un ritorno! La Chiesa sta. Passerà il ciclone: la civiltà che da lei ha preso origine ed impulso tornerà a lei: tornerà per riprendere in lei equilibrio nuovo, impulso nuovo, dinamismo nuovo. Il rapporto Chiesa-mondo si ristabilisce: il lievito torna ad agire profondamente sulla massa: la crisi della cristianità e della civiltà si chiude: una cristianità nuova ed una civiltà nuova si genera.

V)

Il problema del mondo moderno e dei suoi rapporti col cristianesimo è ormai definito. Cosa è il mondo moderno? Una immensa crescita dei valori temporali umani (culturali, economici, sociali, politici, etc.) avvenuta inizialmente sotto l'impulso cristiano, ma poi via via staccatasi (almeno in apparenza) dalle orientazioni essenziali di questo impulso primitivo. Riforma protestante, rinascimento, illuminismo, rivoluzione industriale ed economica, borghesia illuminista, rivoluzione francese, socialismo, hegelianismo, marxismo, rivoluzione comunista. Ecco il mondo moderno: un mondo in crisi: un ordine che cerca un principio di unificazione e di gerarchia nei suoi valori: un ordine che non può negare le sue lontane origini cristiane (l'impulso primiero è in questa radice eterna!) ma che si è certamente staccato da queste origini e che ha tentato strade nuove ed orientazioni nuove.

Si riaccosterà quest'ordine al cristianesimo? Il cristianesimo (e la Chiesa, quindi) si riaccosterà a quest'ordine per influenzarlo dal di dentro e per generare in esso un nuovo tipo di società cristiana e di civiltà cristiana? Questi due termini che sembrano lontani l'un dall'altro – e quasi contrapposti – torneranno ancora ad essere vicini per agire fecondamente l'uno sull'altro? La risposta non è dubbia: è nell'ordine costitutivo delle cose: perché il mondo moderno ha bisogno, per integrarsi e solidificarsi, della Chiesa e la Chiesa ha bisogno, per operare la sua missione sempre nuova, del mondo moderno.

L'incontro è ineluttabile: è esigito da ambo le parti! Cultura, economia, strutture sociali, politica, diritto cercano una misura ed un ordine che solo il cristianesimo possiede: ed il cristianesimo cerca una cultura nuova, una nuova economia, un nuovo ordine sociale, una politica nuova ed un diritto nuovo: e questa «novità» di tutto l'ordine temporale gli viene offerta dal mondo moderno.

L'Incarnazione è operante: è sempre nuova, si riveste di strutture nuove: essa, per definizione, lascia che i morti seppelliscano i morti.

Ecco la nuova grande avventura storica del cristianesimo e del mondo: l'avventura del nuovo incontro che deve fruttificare in una cristianità nuova ed in una civiltà nuova.

VI)

L'impegno dei cristiani è chiaro: anzitutto conoscere profondamente e profondamente vivere il loro cristianesimo interiore: successivamente conoscere il mondo moderno per scoprire ciò che vi è in esso di esigenza costruttiva e di coerenza cristiana: agire da lievito in tutti i settori di questo mondo: non distruggere nulla dei valori costruttivi che la civiltà ha generato: operare come la grazia: rettificando, sanando ed elevando. Quest'opera sapiente – di proporzioni vastissime – riedificherà a poco a poco, su tutto il mondo fatto uno, la cattedrale della Chiesa di Cristo.

Vedere:

Rivista «*Esprit*» (sett. 1946 numero dedicato a questo problema).

CARD. SUHARD – *Essay on declin de l'Eglise* (Pastorale 1947: fondamentale).

THILS – *Théologie des réalités terrestres*.

MARITAIN – *Humanisme intégral* – tr. it., Roma 1946.

JOURNET – *Exigences chrétiennes en politique* (anche *l'Eglise du Verbe Incarné*).

TONIOLO – *Indirizzi e concetti sociali etc.* (Padova 1946).

IL COMUNISMO*

Quale giudizio portare sulle tesi essenziali che costituiscono il tessuto teorico – orientatore dell'azione politica – tanto del comunismo quanto del socialismo marxista?

Una meditata partecipazione alla vita politica del nostro tempo esige una preliminare soluzione di questo problema: perché i problemi concernenti la «classe lavoratrice» e la sua funzione rigeneratrice dell'ordinamento sociale – nei quali problemi si annoda, coi suoi errori di fondamento e con le sue verità parziali, la teoretica marxista – sono indubbiamente i problemi basilari della politica contemporanea.

Quali sono queste tesi essenziali? Cominciamo da quella che dà base al sistema determinandone la struttura: essa concerne il fine al quale tutta la teoretica marxista si ordina: e questo fine è la «trasformazione» dell'ordine sociale presente: una trasformazione che investe tutte le strutture della vita associata: da quella fondamentale (l'economia) a quelle derivate (la politica, la cultura, la familiare, la religiosa).

Questa finalità trasformatrice alla quale tende la teoretica marxista è contenuta nella famosa 6^a tesi di Marx su Feuerbach: i filosofi si sono limitati fino ad ora ad interpretare il mondo: si tratta invece di trasformarlo.

Il marxismo, quindi, è essenzialmente una dottrina in funzione di una prassi trasformatrice dell'uomo e della società: bisogna operare per suo mezzo una rigenerazione di tutta la realtà umana (individuale e collettiva).

Il comunismo è, in germe, tutto qui: qui e la sua intima forza propulsiva: è proiettato verso il futuro come movimento di «liberazione» e di «rinnovamento» dell'uomo.

La suggestione e l'attrattiva che le opere di Marx producono sugli spiriti non adeguatamente preparati dallo spirito cristiano sono provocati da questo «messianismo» terrestre dal quale quelle opere sono tutte permeate.

* «Cronache Sociali», I (4-5-6), 1947.

L'invito è allettante per le anime più vitali: – trasformate il mondo! L'eco, rovesciata, del Vangelo non è qui assente; pare sentir ripetere, su altro piano, con altri metodi, per finalità ben diverse l'invito categorico di Gesù: – andate, predicate l'Evangelo a tutte le creature.

Né bisogna meravigliarsi di queste analogie: Marx non è comprensibile senza tener conto della radice «messianica» della sua anima, figlia di Israele: tutto l'edificio economico, politico, sociale e culturale da lui ideato – una palingenesi del mondo umano! – ha base in questo «messianismo» che lo anima e che dà interesse ed attrattiva al suo pensiero.

Ma perché procedere a questo radicale rinnovamento dell'ordine sociale? Che cosa legittima l'esigenza di questa palingenesi sociale dalla quale deriveranno, almeno provvisoriamente, sconvolgimenti tanto gravi?

La risposta è da ricercare nella visione integrale che Marx ha dell'uomo e dei suoi problemi.

Questa visione è risultante di tre diverse, ma integratisi, correnti di pensiero: il pensiero socialista (socialismo utopista), il pensiero di Hegel (dialettica storica) e quello di Feuerbach (il materialismo e la riduzione dell'uomo al piano materiale e terrestre) sono la fonte della concezione marxista dell'uomo e della società.

L'uomo si trova attualmente in condizione di «alienazione»: le strutture sociali nelle quali è incluso e dalle quali soltanto dipende una radice per la sua libertà e la sua felicità, lo tengono prigioniero e infelice: l'indice caratteristico di questa prigionia e di questa infelicità è la «evasione religiosa». La società è il tutto, il singolo la parte: e la parte trae dal tutto il valore e le condizioni della propria esistenza. Se il tutto è mal costruito la parte non potrà che soffrirne: perché questa sofferenza sia eliminata (effetto), bisognerà mutare quella costruzione (causa).

Tutte queste proposizioni sono per Marx delle verità apodittiche: sono i postulati della sua tessitura teorica.

Un disordine sociale esiste: il socialismo lo denuncia.

Una «alienazione» dell'uomo legata al fattore economico esiste: l'analisi religiosa di Feuerbach lo mostra.

La essenziale dipendenza dell'uomo singolo dalla struttura della società è vera: lo dimostra tutta la teoretica di Hegel, di Feuerbach, dei socialisti.

Liberare l'uomo da ogni forma di «alienazione» e di schiavitù: ecco il fine cui bisogna mirare: questo fine esige la trasformazione dell'ordine sociale attuale, causa di quella alienazione e di quella schiavitù.

C'è una «relazione sociale» da cancellare: cambiare la società per liberare l'uomo: la legittimità di una palingenesi sociale è trovata.

Si noti: Marx ha una sua particolare concezione dell'uomo e dei valori umani: la trasformazione sociale alla quale egli mira è in essenziale rapporto con quella concezione.

Le strutture sociali vanno mutate radicalmente se si vuole pervenire alla «re-denzione» dell'uomo.

Da qui alcuni problemi: anzitutto quali sono le strutture da mutare? Quali sono le nuove da costruire (il termine *a quo* ed il termine *ad quem* di questa trasformazione)?

La risposta è fornita dalla concezione dialettica e materialistica della storia (materialismo dialettico e storico, inscindibilmente l'uno all'altro legati).

Le strutture da mutare sono quelle della società «borghese» definite dalla proprietà privata degli strumenti di produzione, le strutture da creare sono quelle di una società comunista, definite dalla proprietà statale degli strumenti di produzione.

Due tipi di orientamento sociale radicalmente diversi perché radicalmente diversa ne è la base (la struttura): diversi, perciò non solo nel sistema economico, ma altresì in quello politico, giuridico, culturale, familiare, religioso (superstruttura) che da quello economico dipendono.

Muta la base, muta l'edificio intero, si trasforma l'uomo.

Ed inverso: perché nella società borghese si produce necessariamente, in virtù del meccanismo sociale, l'alienazione dell'uomo? Il regime della proprietà privata degli strumenti di produzione dà la risposta a questo fondamentale problema.

Si pensi: pochi proprietari – destinati, ineluttabilmente, a diventare sempre più pochi – da un lato; una massa innumerevole e crescente di espropriati dall'altro. Da qui la conseguenza: una classe di sfruttatori da un lato (il plusvalore sempre crescente che essa percepisce!) ed una classe di diseredati e di sfruttati dall'altra.

Ecco l'alienazione di base, il peccato di base: essa governa, come una legge di fondo, tutto il sistema della vita umana individuale ed associata. Da essa nasce l'alienazione politica (lo Stato è in mano della classe che possiede gli strumenti di produzione); l'alienazione giuridica (il diritto è funzione del privilegio borghese); l'alienazione culturale (la cultura è strumento della classe dirigente); l'alienazione religiosa (l'atto di fede è una evasione dalle tristezze del mondo presente) e così via.

Tutto dipende dalla base: le strutture dipendono dalla struttura fondamentale che le sostiene: corrotta la prima sono corrotte tutte le altre.

Dal regime degli strumenti di produzione alla credenza nella immortalità dell'anima ed in Dio e nella rivelazione soprannaturale di Dio (il cristianesimo) c'è continuità: si tratta di una serie di anelli che si tengono: il primo è inscindibilmente legato all'ultimo.

Che fare allora? Risposta evidente: mutare quest'ordine solidale di strutture, cominciando dalla struttura di base: quando, con la concentrazione statale dei mezzi di produzione, sarà eliminata la alienazione economica, tutte le alienazioni finiranno: non vi saranno più classi contrapposte perché vi sarà una classe sola; lo Stato non sarà più strumento politico in mano di tutti; così si dica per il diritto, la cultura, la famiglia; così si dica per la religione: una evasione fuori del tempo non sarà più logica: la città felice è costruita; è la città comu-

nista, ove tutti lavorano, ove nessuno è sfruttato, ove ciascuno è in tutti e tutti sono in ciascuno.

La trasformazione che si esige per passare dalla città borghese alla città comunista è dunque di proporzioni assai vaste: essa incide sull'intero quadro dei valori dell'uomo: perché col mutamento delle strutture economiche si tratta di investire inevitabilmente tutte le strutture politiche, giuridiche, familiari, culturali, ideologiche e religiose nelle quali si intesse – trama tanto complessa – la vita individuale ed associata dell'uomo.

Trasformare, dunque, la città borghese in città comunista al fine di eliminare il peccato sociale e di operare, così, la vera redenzione dell'uomo: ma come sarà operata questa trasformazione? Chi eserciterà questa funzione assumendosi il compito grave di questa trasformazione salutare?

La risposta, viene data qui pure – come ovunque – dalla concezione materialistica e dialettica della storia. La trasformazione è una ineluttabile conseguenza del sistema borghese: il bozzolo produrrà necessariamente la farfalla. La concentrazione degli strumenti di produzione in poche mani – legge inesorabile del sistema borghese – condurrà alla radicale eliminazione della proprietà privata: lo Stato sarà ineluttabilmente, al limite, il proprietario unico: all'orizzonte si profila – liberatrice!! – la città comunista.

Ma questo processo meccanico è lento: deve essere accelerato dalla volontà umana.

Chi opererà questo acceleramento? Come?

Guardate la «dialettica» storica della società borghese: cosa notate? Due classi in polemica: la borghesia, il proletariato: la tesi, l'antitesi: il passato, l'avvenire.

Ebbene questo proletariato in lotta con la borghesia sarà l'acceleratore di questo processo di trasformazione che dovrà condurre alla città comunista. Organizzato in classe, esso prenderà consapevolezza della sua missione «redentrice»: con metodo rivoluzionario esso si impossesserà dello Stato ed opererà così la riforma integrale – partendo dalla base dell'ordinamento sociale.

Il disegno, bisogna pur dirlo, non manca di coerenza: c'è un sistema di proporzioni che si tengono l'una con l'altra: vi è intima solidarietà fra di esse. Ma questa loro solidarietà è anche la ragione della loro tremenda debolezza.

E se non fosse vero il materialismo storico e dialettico? Se il congegno di condizionamento tra la «struttura» e le «superstrutture» non rispondesse alla realtà? Se l'uomo non fosse totalmente immerso nelle strutture sodali, ma possedesse una autonomia che, in certi limiti, trascende ogni normazione sociale?

Se non rispondesse a realtà la «ineluttabile» concentrazione nelle mani dello Stato di tutti gli strumenti di produzione? Se la «dialettica» sociale non potesse essere semplificata nello schema troppo elementare «borghesia-proletariato»?

Se il metodo rivoluzionario risultasse un metodo infondato in teoria (cioè non esistesse in natura) e distruttivo, anziché costruttivo, nella storia?

Insomma se tutta questa costruzione teoretica – che è guida per l'azione – risultasse in radice errata?

Ecco il dramma interiore del marxismo: dramma sentito, ma non eliminato, dal neo marxismo di Lenin e di Stalin.

Perché si tratta della stella polare orientatrice di tutto l'itinerario storico: se l'orientamento è sbagliato, al porto non si giunge!

Orbene: la fede in queste tesi fondamentali del marxismo vacilla già da molto tempo nelle stesse schiere marxiste: è infine, troppo ingenua la visione materialistica della natura, dell'uomo, della società e della storia!

Il pensiero moderno possiede una capacità di analisi troppo approfondita per potere considerare come degne di rilievo scientifico alcune proposizioni suggerite da superficiali impostazioni del positivismo del secolo scorso!

La dipendenza radicale delle superstrutture ideologiche dalla struttura economica; la valutazione «economica» della religione; l'assorbimento totale della persona nella società; la «meccanica» sociale con le sue leggi e le sue evoluzioni ineluttabili; la trasposizione di principî del mondo fisico al mondo umano; la costruzione per tesi ed antitesi della dialettica sociale; la concezione di una «città felice» che presuppone quella di una felicità umana derivante da fattori esterni; insomma, tutte le tesi essenziali del marxismo, sottoposte al vaglio di una critica serena, risultano intrinsecamente infirmate.

Ed allora? Fallimento totale della critica marxista?

Radicale incapacità costruttiva di queste dottrine?

Siamo nel regno dell'utopia?

Eppure «qualcosa» di vitale ci deve essere in questo sistema, indubbiamente errato nel suo insieme: un «lievito» deve esservi contenuto se non si sottrasse il secolo XX e non si sottrae il secolo XX alla sua innegabilmente potente influenza. Ma qui si impongono preliminarmente alcune domande: anzitutto, quale è l'errore fondamentale che infirma in radice tutta la teoretica del marxismo? Successivamente: come è possibile scervere nel marxismo alcune verità parziali non soggette al fallimento del sistema nel quale sono inserite? Due domande che esigerebbero una analisi ampia: ci limiteremo, tuttavia, a dare qualche risposta essenziale.

L'errore fondamentale del marxismo consiste in una inversione che esso ha operato – guidato dalla concezione materialistica dell'universo, dell'uomo e della società – nella scala dei valori.

Nella concezione dell'universo non si è accorto di quella gerarchia degli esseri che costituisce la legge fondamentale della struttura del mondo. Gli esseri sono collocati su piani che si sopraelevano: si va dalla materia allo spirito e dallo spirito a Dio. La legge di trascendenza governa il mondo: c'è un'ascesa, un itinerario in salita: e Dio – cioè l'Assoluto, l'Atto primo – è il termine di questo itinerario del mondo.

Nella concezione dell'uomo il marxismo non si è accorto che il medesimo principio gerarchico governa la struttura e l'azione dell'uomo. Si va, qui pure,

dal materiale allo spirituale e dallo spirituale a Dio. L'azione umana nel suo dispiegarsi integrale va dall'esterno all'interno e dall'interno si eleva al piano divino. È una legge: può essere violata, ma non può essere distrutta!

Da qui una conseguenza: il coronamento nell'azione non è l'attività esterna (economia-politica): è l'attività interiore (attività immanente che perfeziona la intelligenza e la volontà): la prima è ordinata all'altra, come il meno perfetto al più perfetto: l'uomo è definito non dalla prima (*homo faber*), ma dalla seconda (*contemplator veritatis* ricercatore interiore di Dio).

Lo stesso errore investe la concezione della società: le strutture economiche non sono le strutture coronatrici dell'edificio sociale: esse sono prime *tempore non dignitate*: non si disconosce la loro funzione costitutiva della struttura e del dinamismo sociale: ma esse non polarizzano la vita della società e della storia: questa funzione polarizzatrice è riservata a strutture nelle quali si incorporano i valori supremi dello spirito umano.

La legge della gerarchia dei valori si ritrova dovunque, come legge fondamentale secondo la quale è costruito il mondo, l'uomo, la società, ed in direzione della quale si muove, pur con le sue previsioni e paurose inversioni, la storia umana. Orbene; il marxismo è caratterizzato proprio dal fatto che la sua teoretica – guida per l'azione – è tutta costruita sopra una netta inversione di questa scala di valori: c'è rispetto ad essa, un rovesciamento perfettamente simmetrico: ciò che è primo diventa ultimo e ciò che è ultimo diventa primo: siamo in presenza di una teologia rovesciata: Aristotele, e San Tommaso capovolti! Ecco l'errore fondamentale che invalida il sistema nel suo insieme e nelle sue parti. Ma allora come è possibile staccare da questo sistema così intimamente invalidato delle verità imparzialmente valide?

Per rispondere a questa domanda bisogna distinguere, nel marxismo, due cose: l'osservazione dei fatti storici (politici, economici, culturali, etc.) e la loro interpretazione scientifica.

Orbene, si può in radice dissentire dalla interpretazione senza per questo rigettare ciò che vi è di positivo, di constatato nell'osservazione. L'angolo visuale dell'economia dal quale Marx ha guardato la realtà storica del secolo XIX gli ha permesso di pervenire ad alcune scoperte di innegabile valore. Queste scoperte – nelle quali consiste quel «qualcosa» di vitale e di lievitante che il marxismo possiede – possono essere, se sottratte al sistema nelle quali sono inserite e se opportunamente purificate ed integrate, efficacemente usate ai fini di una ricostruzione della società attuale. Esse sono traducibili nelle proposizioni seguenti:

1. Anzitutto: l'esigenza di una trasformazione della società «borghese» in una società di tipo diverso, nella quale siano eliminate certe strutture economiche, politiche, culturali, ecc. non conformi alla natura ed alla dignità della persona umana, è una esigenza storicamente fondata. Altra finalità non può essere assegnata oggi ad un'azione politica consapevole della propria responsabilità.

La costruzione di una «città migliore» che superi l'atomismo della città borghese e che applichi nelle sue strutture col principio del rispetto della personalità umana anche quello della solidarietà umana è appunto il compito essenziale di una politica di vasta portata.

2. Il riconoscimento dell'immenso peso che ha nel congegno politico e sociale la struttura dei rapporti di produzione: l'economia se non è la determinante fondamentale è tuttavia una delle più operose determinanti della struttura della vita associata.

3. Il riconoscimento che il nuovo tipo di società verso il quale siamo avviati – anche sotto la pressione dell'evoluzione interna del sistema economico «borghese» – sarà caratterizzato da un regime di economia associata: non economia statalizzata – è l'errore del marxismo – ma economia ordinatamente collegata ed associata.

Il processo che va dal tipo dell'economia individuale a quello dell'economia sociale è ormai inarrestabile.

Il nuovo tipo di società sarà pure caratterizzato da strutture politiche diverse da quelle che definiscono la democrazia individualista creata dalla borghesia. Non, certamente, lo stalinismo politico – è l'errore del marxismo – ma una democrazia organica che si articola in una pluralità di enti attraverso i quali vengono immesse nel circolo della vita politica tutte le forze della società.

4. Vi è un nocciolo di verità – ma tanto deformato! – nella visione «classica» del corpo sociale e della «polemica» sociale.

Il corpo sociale si articola, infatti, in una pluralità di classi, economiche e non economiche (non soltanto economiche e non soltanto due, come il marxismo ritiene). È l'errore fondamentale del liberalismo quello di aver disconosciuto questa struttura organica e quello di aver polverizzato – o tentato di polverizzare – le classi esistenti.

La ricomposizione della «classe lavoratrice» attraverso le categorie in cui essa si articola, è il fatto politico più rilevante dell'epoca nella quale viviamo: perché questa classe lavoratrice ricomposta – autonoma, potente, vitale (Toniolo) – è destinata ad esercitare una funzione politica in certo modo prevalente nel concerto delle funzioni politiche riservate a tutte le classi in cui il corpo sociale si articola.

La riforma dell'ordinamento sociale in tutti i suoi gradi – dall'economico, al politico, al culturale – sarà, non esclusivamente ma in prevalenza, opera di questa «classe lavoratrice» assurta – col metodo democratico – alla sua maggioranza politica, e diventa, perciò, con le altre – ed anzi in modo prevalente rispetto alle altre – classe dirigente.

Ma qui si profila il grave problema della interna scissione che indebolisce la classe lavoratrice: perché, come è possibile realizzare una missione così vasta di riforma sociale, se lo strumento principale di questa riforma è internamente diviso da visioni della vita in netto contrasto fra di loro? Cosa fare per superare questa situazione così grave?

PERCHÉ LA PASTORALE*

Perché la pastorale (Quaresima 1947) dell'Arcivescovo di Parigi ha avuto in Francia – e non in Francia soltanto – un'eco così vasta ed una reazione, anche politica, così singolare? (cfr. *Cronache Sociali*, 5-6, 1947).

La risposta va ricercata nella natura eccezionale di questo documento: esso, infatti, valica di gran lunga i confini usuali di una pastorale per assumere il carattere di una meditata analisi della crisi storica contemporanea: analisi orientatrice che è una specie di esame di coscienza con cui la Chiesa, o prendendo consapevolezza delle proporzioni mondiali e delle caratteristiche fondamentali di questa crisi, fa il «punto» intorno al problema dei suoi rapporti col mondo: procede, cioè, ad una rivalutazione e ad un aggiornamento di questi rapporti e provvede a tracciare a sé stessa – in conformità con questa revisione e con questo aggiornamento – le direttrici fondamentali, teoretiche e pratiche, della sua missione di lievitazione e di conquista.

Esiste, è in pieno svolgimento, una «crisi storica»: è in atto una «trasformazione» strutturale della civiltà e della società: siamo ad un punto di maturazione che va più in là di una semplice «svolta» storica: qualcosa muore e qualcosa nasce: c'è un tramonto ed una aurora.

Ecco il punto positivo di partenza dell'indagine: la denuncia è unanime: tutti sono d'accordo nel segnalare un faticoso ed eccezionale passaggio storico.

Ma che cosa nasce, che cosa muore? Quali sono le notazioni essenziali di questa crisi? Quali le orientazioni di fondo di questo passaggio storico?

L'osservazione e la meditazione di tanti spiriti attenti fornisce delle risposte, approssimative ma esatte.

E la fondamentale è questa: non si tratta di crisi di senescenza e di agonia del mondo; si tratta di una crisi, torbida quanto si voglia, di giovinezza e di crescen-

* «Cronache Sociali», I (10-11-12), 1947.

za: una crisi organica, quindi, che investe tutte le strutture dell'ordine umano, da quelle economiche a quelle sociali, politiche, culturali e religiose: una crisi «promozione» del mondo alla maggiore età ed alla consapevolezza: una crisi, quindi, che si presenta, nonostante le deviazioni che alterano e le intorbidano, come crisi di approfondimento e di maturazione dei valori basilari dell'uomo.

Gli indici di questa crescita e di questa promozione sono chiari: non vedete? Il mondo va subendo un processo rapidissimo di unificazione: vi è, ormai, una interdipendenza mondiale dell'economia, della politica, della cultura, di ogni struttura civile: si viene edificando una figura di uomo civile che trova posto in tutti i continenti e sotto tutte le latitudini: c'è un «livello di civiltà» verso il quale tendono tutti i popoli e nel quale si accomunano tutte le razze e tutte le classi: un «umanesimo mondiale», che ha dovunque certi tratti essenziali comuni, è già in atto: il mondo è uno, come mai lo fu. Ecco il dato basilare di questa crisi.

E la causa prossima, e massima, se non unica, di questa unificazione?

La tecnica: essa è stata ed è veramente coi suoi strumenti sempre più colossali di unificazione la matrice fondamentale di quest'ordine umano nuovo.

Un processo di unificazione tecnica ed esterna del mondo: ecco un dato essenziale ed una definizione possibile della crisi: da qui una alterazione ed una eliminazione di tutte le contrastanti strutture associate che ineluttabilmente si piegano sotto la pressione di questo invincibile processo unitivo.

Ma qui una domanda si fa urgente: una unificazione esterna, «materiale» (in senso aristotelico), non è ancora una unificazione umana totale: un processo integrale di unificazione esige un principio «formale» (in senso aristotelico) che dia consistenza interna ed interna unità: ci vuole un'ispirazione, un'anima: la «fisica» storica non può prescindere da una esigenza «metafisica» di unificazione interiore.

Chi fornirà i principi ideali destinati ad illuminare quest'umanesimo mondiale generato dalla tecnica? Chi opererà, perciò, la coesione spirituale di questo «cosmo» esterno sorto dall'immane e sempre progrediente sforzo inventivo dell'uomo?

Il cristianesimo e la Chiesa che costituzionalmente e storicamente lo incarnano: ecco la risposta che nasce di primo impulso in coloro che vivono ancora sotto l'azione lievitante dell'Evangelo: ma subito tre ordini di riflessioni trattengono, almeno provvisoriamente, dall'enunciare questa risposta: 1) ma è ancora storicamente e intrinsecamente vitale il cristianesimo e la Chiesa che lo esprime? Non è una forza del passato che va lentamente spegnendo la sua energia già nel presente e che non ha più prospettive di conquista per l'avvenire? È la tesi negatrice di coloro che non poggiano più sulla pietra angolare della divinità e della resurrezione di Cristo. 2) Unificare interiormente e per ciò sanare e consolidare questo mondo che si è costruito «esternamente» tentando una unificazione lontana da Cristo ed anzi contrapposta all'unità di Cristo. Non è questa una concezione inammissibile per l'Evangelo? Non costituirebbe, questo

intervento, una contaminazione e una debolezza? Bisogna, piuttosto, attendere ed accelerare l'ineluttabile caduta di questo mondo senza anima: sulle rovine di esso sarà possibile edificare una cristianità solidamente costruita. 3) Certo, il cristianesimo e la Chiesa che storicamente lo esprime, possiede la linfa vitale di cui l'unità attuale del mondo ha bisogno; ma è necessario che esso acquisti il senso delle nuove proporzioni storiche: bisogna adattarsi alla nuova realtà sociale e civile così radicalmente diversa da quella antica: è necessario che esso sottoponga le sue strutture teoretiche e culturali ad un processo di rinnovamento profondo: bisogna presentare al mondo nuovo un «cristianesimo nuovo».

Sono le due tesi, diametralmente opposte di coloro che credono nella Chiesa di Cristo ma che valutano da angoli visuali opposti il problema dell'intervento di essa nella redenzione del mondo presente e nella edificazione di quello futuro. Cosa rispondere?

Anzitutto va eliminata la tesi negatrice: la Chiesa realtà storicamente tramontata? Ma ciò significa non conoscere l'intrinseca struttura e validità di essa; significa non valutare adeguatamente le grandi tappe storiche del suo passato; significa non misurare l'azione profondamente influenzatrice che essa opera, nonostante le apparenze contrarie, sul presente (lo stesso processo di unificazione tecnica del mondo si alimenta, nelle sue radici, alle scaturigini prime del cristianesimo); significa non sentire lo smisurato potenziale di riserva di cui essa è ricca per le audaci conquiste dell'avvenire.

Eppure i segni marcati di questa vitalità non mancano: un umanesimo cristiano si insinua per integrarlo e per sostenerlo, sono lo stesso umanesimo tecnico. Eppoi: quali settori dell'ordine umano moderno non sono largamente integrati o almeno «inquietati» dal Cristianesimo?

Quello economico? Ma non vi sono, forse, le encicliche sociali così ripetute e così pressanti dei Pontefici?

Quello politico? Ma non si delineano già in quasi tutti gli stati del mondo alcune sagomature politiche molto solide che esplicitamente al cristianesimo si richiamano?

Quello sociale? Ma i segni di una vasta revisione «comunitaria» della struttura della società non si manifestano ormai vitalmente ovunque?

La struttura, intrinsecamente (ecclesiastica) del cristianesimo torna – dopo la crisi dell'atomizzazione liberale – a modellare sopra di sé vasti movimenti di riforma che si operano nella struttura del corpo sociale.

Quello familiare? Ma non v'è ormai legislazione che non cerchi in tutti i modi di mettere al riparo dalla dissoluzione questa basilare comunità sociale: l'unità e l'indissolubilità – i due segni distintivi della famiglia cristiana – tornano a polarizzare verso di sé, almeno come limite ideale, le tendenze costruttive della più avvertita legislazione moderna.

Quello culturale? Ma come non accorgersi della rinascita rigogliosa della cultura cristiana? Le grandi semplificazioni caratteristiche della cultura contempora-

nea – è crollata la costruzione razionalistica, positivista, illuminista; è in via di sfaldamento la costruzione dello storicismo hegeliano; lo stesso marxismo cerca di insistere sulla natura puramente metodologica del suo materialismo storico e fa sforzi evidenti per «mettere in disparte» il suo materialismo dialettico e l'ateismo che ormai intrinsecamente vi si connette – hanno fatto riemergere le tesi così luminose e così semplici del cristianesimo: teologia e metafisica proiettano viva luce su tutta la gerarchia del sapere e richiamano a sé le menti più pensose.

Quello religioso? Ma la Chiesa è, in certo modo, meravigliata essa medesima delle moltiplicate capacità interiori di cui è oggi così ricca: la compatta struttura della sua gerarchia: l'abbondanza delle «acque» salutari di grazia che essa versa nelle anime attraverso l'intensificata azione della sua struttura sacramentale: la fioritura tutta nuova dell'apostolato dei laici associati all'azione della gerarchia: lo slancio rinnovato della sua espansione missionaria: tutti questi indici così marcati sono davvero il documento di un autunno o l'annuncio di una primavera? Un tramonto od una aurora? Non si vuol con questo negare l'esistenza di alcune perdite di grandi dimensioni subite dalla Chiesa in questo ultimo periodo della sua storia: prima tra queste l'alienazione da Lei di gran parte della classe operaia.

Ma nonostante tutto, il cristianesimo resta ancora – resterà sempre! – l'unica forza coesiva capace di dare al nuovo mondo umano i principi adeguati della sua unificazione interiore: nessun'altra «mistica» umana – alcune già cadute, le altre in progressivo decadimento – sarà mai capace di operare questa sintesi.

Ma resta il contrasto, in apparenza insanabile, che separa fra di loro gli stessi credenti: v'è chi rifiuta questo intervento redentore e unificatore, v'è chi lo invoca sino ad esigere un proporzionamento nuovo della Chiesa col mondo.

Come superare questa contraddizione? Perché la Chiesa non può sottrarsi a questo intervento? E quale deve essere la misura di esso?

Il problema è grave: l'intelligenza cattolica francese vi si è appassionata in questi ultimi tempi (cfr. fra l'altro *Esprit*, sett. 1946): una soluzione sicura di esso non può essere trovata che attraversando una sola via: quella dei principi. Per sapere se e come la Chiesa deve operare il suo intervento bisogna interrogare la teologia della Chiesa e la storia della Chiesa.

Che cosa è la Chiesa? Per quali finalità essenziali essa è costituita? Quale ne è la struttura? Tutta la «problematicità» del cristianesimo è qui.

Il cristianesimo è l'Incarnazione, è Cristo: e la sua finalità sta tutta nella partecipazione alle anime della vita divina e, quindi, della grazia redentrice di Cristo. Orbene: la Chiesa è il corpo mistico di Cristo: e la sua finalità è la finalità medesima di Cristo: *c'est l'incarnation permanente du Fils de Dieu* (Moehler).

Da qui una conseguenza: come in Cristo vi sono due nature distinte ma unite, la divina e l'umana, così vi sono nella Chiesa due realtà, distinte ma unite: quella divina e quella umana (*Elle a donc nécessairement un côté humain*). La Chiesa va dunque considerata sempre da ambedue questi aspetti che le sono essenziali: quello trascendente e quello temporale.

Vista dal suo primo angolo visuale essa mostra, per dir così, i suoi titoli supremi di perfezione e di eternità: essa è già fuori del tempo, tutta raccolta negli splendori eterni di Dio, della cui luce si illumina e del cui amore si nutre.

Vista dal secondo angolo visuale essa appare pellegrinante nel tempo, operante nello spazio, soggetta alle vicissitudini della storia nella quale essa svolge la sua missione redentrice. Essa mostra allora il suo volto umano: appare, cioè, come una «società visibile e gerarchia alla ortodossia della fede ed alla disciplina dei fedeli».

Da qui una serie di «note» che affettano questo lato umano e temporale della Chiesa. La Chiesa è contingente, perché è di un tempo determinato e di un luogo determinato; essa è in crescita, perché si dilata nello spazio (cattolicità «orizzontale») e nel tempo (cattolicità «verticale») rendendosi presente a tutti i popoli ed a tutte le civiltà; e questa crescita è organica, cioè è orientata verso un fine, ha una «direzione» determinata: questo fine e questa direzione sono costituite dalla «pienezza» di Cristo che essa è destinata ad attuare. Essa è «slanciata» vitalmente verso questo fine: ed è per questo che essa è in progressiva dilatazione nella storia ed in crescita progressiva sino alla fine dei secoli, fino a riempire la terra intiera.

È su questa esigenza costituzionale di crescita che si basa l'affermazione: «il mondo ha bisogno della Chiesa per la sua vita; la Chiesa ha bisogno del mondo per la sua crescita e per la sua completezza». Solo così è possibile quella *instauratio* di tutta la realtà in Cristo, che costituisce una delle finalità essenziali della incarnazione del Verbo.

La Chiesa, dunque, è contingente, è in crescita organica; essa è altresì, perché umana e pellegrinante, passibile e sofferente: «composta come è di uomini, essa comporterà peccatori e tiepidi, fedeli ed apostati, scismi ed eresie»: subirà delle crisi: «il suo volto umano sarà, su modello di quello del Maestro, spesso bagnato di sudore e di sangue».

La Chiesa è, dunque, un mistero di fede: senza gli occhi della fede non è possibile traversare il suo corpo giuridico, visibile, istituzionale e percepire la sua realtà soprannaturale. Da qui gli errori che si commettono nel giudicarla: sembra in agonia ed invece è viva e se ne prepara la primavera!

La conclusione, dunque, è questa: la Chiesa ha una natura «teandrica»: ha due aspetti solidali che non possono essere l'uno dall'altro separati: è divina ed è umana: è nella eternità ed è nel tempo: è perfetta ed è in crescita: è indefettibile e subisce delle crisi: è e diviene: per comprenderne la natura e per valutarne l'azione bisogna non perdere mai di vista questa teandricità che le è essenziale e che perpetua in essa il mistero dell'uomo-Dio.

La storia passata e presente conferma questa misteriosa «ambivalenza» della Chiesa? La risposta è chiara, almeno per coloro che sanno in qualche modo penetrare questo mistero storico permanente.

La meditazione di Kurth (*l'Église aux tournants de l'histoire*) ha messo in viva luce questa misteriosa capacità di adattamento o di superamento che la Chiesa ha mostrato di possedere nei momenti principali del suo itinerario storico: si è

adattata a tutte le civiltà ed a tutte le culture lievitandole tutte, ma senza mai legarsi ad alcuna: e quando queste civiltà e queste culture sono crollate, la Chiesa non è crollata con esse: ha ripreso il suo itinerario senza stanchezze, ma coi segni di una giovinezza improvvisa. Quante scelte sin dall'alba della sua vita: ebrei o gentili? greci o romani? romani o barbari? E così via, attraverso il medioevo (feudalesimo o comuni?), la rinascenza, l'assolutismo regio, la rivoluzione francese, la borghesia, sino ai giorni nostri.

«Spirito di adattamento» dicono gli storici che non penetrano a fondo nel mistero di Lei: ma la risposta è, evidentemente, parziale! Per adattarsi a cicli storici così numerosi ed a civiltà così complesse, ed a trasformazioni così vaste, ci vuole una vitalità interiore che non ha proporzioni umane: per essere sempre giovani quando si è vecchi è necessario che vi sia nell'organismo una fonte di vita che non ha più nell'ordine naturale la sua scaturigine!

E la storia presente? Si richiami quanto sopra si è detto: la storia attuale della Chiesa sembra, tanto è luminosa e bella, quasi storia di «adolescenza»: la gioia e la potenza di vivere che essa mostra di possedere in questo punto di maturazione del processo storico nel quale viviamo la fanno davvero avventurosa dispensatrice di grandi luci e di più grandi ideali, *Veni sequere me*.

Chi darà un'anima, un'ispirazione, a questo mondo nuovo e a questo umanesimo nuovo generato dalla tecnica? Chi fornirà a questa unificazione mondiale delle strutture umane esterne un principio di unificazione interiore? Chi offrirà l'adeguato principio metafisico a questa «unificata» crisi cattolica? Il cristianesimo, la Chiesa che lo incarna, ecco la prima risposta.

Ma la Chiesa verrà dunque incontro ad un mondo che si è costruito senza di Lei ed anche contro di Lei? Proporzionerà, dunque, sé stessa alla misura del mondo? La risposta la forniscono la teologia della Chiesa e la storia della Chiesa: la prima ci mostra che la Chiesa è teandrica, cioè divina ed umana insieme: ci mostra, cioè, che questo «incontro» con il mondo è essenziale al mondo ed è essenziale alla Chiesa. L'altra ci mostra che la storia della Chiesa altro non è che la successione, nel tempo e nello spazio, di questi «incontri».

Ma questi incontri non sminuiscono né alterano la interiore indefettibilità ed immutabilità della Chiesa: la funzione lievitatrice non altera la essenza divina del lievito destinato a portare «sapore e luce» al mondo.

Questi i principi.

La Chiesa, quindi, consapevole della grande crisi contemporanea è pronta a svolgere – anzi la svolge già – la sua missione di unificazione e di redenzione: anziché estraniarsi dal mondo essa è già nell'atteggiamento di chi valuta le condizioni più efficaci per operare una conquista rapida e smisurata.

Quali sono queste condizioni? Di quali strumenti ammodernati la Chiesa si servirà per il compimento integrale della sua opera?

Pronta per la conquista: *lumbi praecinctorum et lucernae ardentes... expectans*: ecco la Chiesa di oggi.

La civiltà moderna e la società moderna da un lato, la Chiesa dall'altro: i due protagonisti del grande dramma storico sono, per dir così schierati l'uno di fronte all'altro.

Per il combattimento finale? Sia pure: ma è un combattimento *sui generis*: un incontro, anziché uno scontro: un incontro fatto per arricchire reciprocamente e per integrare reciprocamente: è bene ripetere il grande principio di orientazione: il mondo ha bisogno della Chiesa e la Chiesa ha bisogno del Mondo.

E perché l'incontro sia efficace, perché la integrazione sia massima la Chiesa si libera di alcuni «pesi» che potrebbero attardare il suo cammino ed intorbida la sua strategia: essa rigetta, cioè, tanto l'errore «modernista» quanto quello «integralista»: due errori germinati da un'unica radice: sono il frutto di una visione unilaterale; derivano da una rottura operata nella invisibile unità di Cristo e della Chiesa.

Disconoscimento del volto divino della Chiesa: disconoscimento, cioè di ciò che in essa vi è di immutabile, di eterno, non suscettivo di interessi nelle vicissitudini del tempo. Ecco il «modernismo»: è un pragmatismo che si risolve, in ultima analisi, in un trasferimento al relativo dei caratteri dell'assoluto: inversione di valori!

Adattarsi ai tempi, proporzionarsi agli uomini ed alla loro civiltà: va bene, è un metodo che è immanente nell'azione della Chiesa nel corso dei secoli: ma ciò vuol forse dire che debba comechessia essere inflettuto il rigore «immobile» nel deposito divino che la Chiesa custodisce? C'è una ossatura eterna che il tempo non può e non potrà mai mutare: essa non è stata, non è e non sarà mai suscettiva di temperamenti, di mutazioni, di adattamenti!

Chi non comprende questo non comprende nulla del mistero della Chiesa: la Chiesa è come il Verbo del quale prolunga nei secoli la Incarnazione: essa, cioè, è nell'eterno e diviene nel tempo.

Disconoscimento del volto umano della Chiesa: ecco l'integralismo, nei suoi tre aspetti: 1) dottrinale, 2) tattico, 3) morale.

È una specie di arteriosclerosi questo «fissismo» integralista: una incapacità a crescere, a restare giovane, a sensibilizzarsi con la giovinezza sempre rinnovata dei secoli.

Ed infatti, cosa è l'integralismo dottrinale? È la somma di due carenze: pigrizia mentale, da un lato, incapacità assimilatrice dall'altro.

Restare pigramente agganciati a certi schemi teoretici scambiando per verità alcuni strumenti tecnici che sono soltanto l'armatura esterna in cui la verità si incorpora nel corso dei secoli: ecco il primo aspetto dello integralismo dottrinale.

Ma c'è dell'altro: la verità si arricchisce, si incrementa, per l'apporto che ad essa danno anche coloro che la frammentano o la combattono: essa si feconda con l'apporto di tutti.

Si pensi all'opera preziosa di recupero compiuta dai Padri e dai Dottori della Chiesa rispetto ai grandi pensatori greci ed ai grandi giuristi romani.

E quel che si fece nel passato perché non potrebbe essere operato nel presente? Non v'è sistema errato che non contenga frammenti preziosi di vero, che non porti qualche incremento all'edificio totale della verità.

Si pensi a tutta la storia complessa e drammatica del pensiero moderno: da Cartesio a Rousseau, da Kant ad Hegel ed a Marx.

Tutto da rigettare? Nessun profitto, nessun apporto per la crescita della verità?

Una risposta siffatta non è davvero conforme alla visione genuinamente cattolica della realtà: la visione davvero cattolica è aperta, ha comprensioni profonde, non è manichea. Essa sa che nelle cose dell'uomo vi è sempre una mescolanza, una impurità: ma sa pure che c'è dell'oro in mezzo al piombo, della luce in mezzo all'ombra, del vero inviscerato nell'errore.

Trarre profitto da questa verità parziale, da questo bene parziale: lasciarsi fecondare da qualsiasi germe di verità da chiunque seminato: chi non è contro di me è con me!

Orbene: all'integralismo dottrinale manca la capacità di assimilare questi germi di vita nuova: è rinserrato in un torrione invecchiato che esso scambia per «roccaforte tomista» e si preclude, chiuso come è ad ogni luce ulteriore, quelle vaste proliferazioni di cui la verità è sempre ricca nel corso dei secoli.

Ecco perché la Chiesa lo respinge.

S. Tommaso: certo! San Tommaso è un faro, non un limite, come Lacordaire diceva: S. Tommaso è come una strada maestosa, come un binario: ma quante intrinseche possibilità di sviluppi e di ammodernamenti nel tessuto ampio e sicuro del sistema tomista.

Certe verità di base sono conquiste definitive, si sa: ma ogni verità è come un seme: destinato ad ampliarsi, a ringiovanirsi sempre!

Essere tomisti non significa essere vecchi: significa essere giovani come è permanentemente giovane la verità: bella sempre, seducente sempre! E se sono veramente tomista, io posso e devo inquadrare nel mio sistema, far rinverdire sul mio tronco, i tralci che stacco da altri sistemi, errati nello insieme ma veri in qualche parte.

E questi tralci che faccio rinverdire nel mio sistema e che rinverdiscono il mio sistema io li prendo ovunque: in Cartesio, in Rousseau, in Kant, e perfino, in Hegel ed in Marx: se c'è in essi qualche verità parziale questa verità m'appartiene: è, nonostante tutto, un apporto di giovinezza che io non posso negligenza!

Ecco ciò che non capisce l'integralismo dottrinale: crede di essere un difensore agguerrito della Chiesa e non vede che le sue armature son troppo vecchie per essere proporzionate alle strategie sempre nuove e sempre più approfondite del combattimento umano nel quale la Chiesa è sempre impegnata nel corso dei secoli.

Integralismo tattico? Altro fondamentale errore di metodo! Combattere «gli avversari» con le stesse armi con le quali essi muovono all'assalto del cristianesimo: ecco la tesi troppo semplicista di questo integralismo frettoloso: ricorda la

fretta degli apostoli quando erano con Gesù ed erano ancora inesperti del mistero profondo della redenzione e dell'amore.

Ed il rimprovero di Gesù è vivo ancora: non bisogna, per troppa fretta, estirpare il grano credendolo zizzania! La conquista apostolica ha metodi assolutamente originali; i metodi che Gesù ha usato, quelli che sull'esempio di Lui hanno usato ed usano i santi.

Non bisogna mai dimenticare che il cristianesimo è un «paradosso», un sistema «di paradossi»: perché se è vero che esso è nel tempo non è meno vero che esso è nell'eterno: anche i suoi metodi di conquista non sfuggono a questa strutturale «antinomia» che lo pervade tutto.

Niente fretta, dunque, e niente crociate affrettate: l'amore è paziente, è benigno, tutto crede, tutto spera: perdere oggi può essere la condizione essenziale per la conquista di domani!

Integralismo morale? Errore metodologico non meno pericoloso anche questo: è una forma di quietismo, di giansenismo: consiste in un ancorarsi pigro o accigliato allo scoglio della preghiera e della interiorità.

È vero: un'orazione pura, una intensa vita interiore è la condizione essenziale per l'efficacia dell'azione: l'azione davvero apostolica è teandrica!

Ma l'orazione e la vita interiore non mancano di una orientazione di base: mirano a collaborare con Cristo per l'amplificazione del Suo regno: partoriscono l'azione per *modum addictionis et non subtractionis*.

Contemplata aliis tradere: è la divisa dell'apostolato!

Ma un'orazione che si chiudesse in se stessa, che sdegnosamente chiudesse gli occhi alle «impurità» del mondo potrebbe davvero essere chiamata un frutto dell'amore? Costituirebbe una prova di amicizia? Avrebbe un palpito ed un significato di redenzione? San Paolo diceva: vorrei essere anatema pei miei fratelli!

Triplice errore questo triplice integralismo che la Chiesa ritrova in tutti i tempi come ingombro lungo il suo cammino: esso è il lato opposto del modernismo, deriva dall'errore inverso: la Chiesa li respinge ambedue. Essa sa di non essere né soltanto umana né soltanto divina: sta nella sintesi divino-umana della sua costituzione e dei metodi di pensiero e di azione che a questa sintesi si proporzionano la condizione essenziale di ogni conquista sicura!

La strada libera da ogni ingombro di unilateralità: ecco la premessa dell'agire.

Ma non basta: risolto il problema negativo degli ostacoli da eliminare, resta quello positivo degli ammodernati strumenti di strategia e di orientamento da possedere.

Il «mondo» è lì, schierato, per dir così, davanti alla Chiesa: conquistarlo significa, per il cristianesimo, penetrarlo dall'interno, operare in esso come opera il lievito sulla pasta, operando delle integrazioni, delle purificazioni, delle elevazioni: *non veni solvere sed adimplere*.

C'è, quindi, anzitutto un giudizio di valore, di comprensione, di redimibilità, da emettere rispetto a questo mondo verso il quale si imposta la strategia della conquista (cfr. Thils, *Théologie des réalités terrestres*).

Il mondo ha un valore: cioè vi è un fondamento teologico nello sviluppo medesimo della civiltà moderna e della società moderna.

Quale? Entro quali prospettive teologiche in certo senso nuove può la Chiesa inquadrare questa realtà umana presente che essa è ormai decisa a lievitare? Possiede la teologia cattolica qualche verità di base che risponda adeguatamente a queste esigenze nuove di conquista?

La risposta è positiva: essa è fornita dal grande dogma cristologico del Corpo mistico e da quello – che nel primo si risolve – della regalità di Cristo.

Ponetevi a guardare dall'alto di questa cima teologica del Corpo mistico tutta la realtà umana: il valore teologico di questa realtà, la sua intrinseca validità, si mostrerà in tutta la sua luce.

Ed infatti: questa realtà umana, pur con le sue intrinseche carenze, è destinata a redimersi e ad integrarsi nel corpo mistico e, cosa più mirabile ancora, ad integrare il Corpo mistico.

Il Cristo totale esige l'annessione a sé di questa realtà umana alla quale è destinata la redenzione: tutto ciò che vi è di umano – salvo il peccato – ha valore di contributo alla pienezza del Corpo di Cristo! Si potrebbe dire qui pure: *Nihil humani a me alienum puto*.

Solo così si comprende cosa significhi la cristocentricità della storia: la storia è in certo modo essenziale alla venuta di Cristo prima ed alla espansione di Cristo poscia: S. Paolo ha di ciò piena consapevolezza e con Lui, Sant'Agostino e Bossuet. Ma c'è di più: integrate questa visione guardando dall'altro, connesso, angolo visuale della regalità di Cristo: la visione si amplia maggiormente: la cristocentricità diventa cosmica: non solo la realtà umana, ma tutta la realtà, anche fisica, ha Cristo come centro: la definizione di S. Paolo è precisa: *omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem dei*.

Questo e non altro è il senso della universale ricapitolazione in Cristo (*instaurare omnia in Christo*).

Questa teologia cristocentrica permette un consolante giudizio di valore sull'uomo, sulla civiltà umana, sulla società umana e sulle cose (cfr. H. De Lubac, *Catholicisme*, Paris 1947; Anger, *La doctrine du Corps mystique*, Paris, 1946) è una «teologia dell'intervento»: questa realtà umana e cosmica va amata, va sanata e va elevata: è, del resto, la funzione della grazia espressa nella lapidaria proposizione di S. Tommaso: *...ut sanetur et elevetur*.

Quale la teologia, tale la strategia della conquista: il mondo che si schiera davanti alla Chiesa non è un «nemico» da abbattere: è un «amico» da amare: un «malato» da guarire: amare il mondo, rispettare il mondo, redimere il mondo perché in esso si articola il Corpo di Cristo.

Ma questa teologia «associata» del Corpo mistico e questa strategia corrispondente esigono, perché non vi siano sbandamenti, la valutazione esatta di un problema sul quale ha fatto pernio e fa pernio la storia contemporanea: quello del valore della persona.

Teologia e redenzione del mondo, e va bene; teologia e redenzione del corpo sociale e degli enti sociali in cui quel corpo si articola, e va bene; teologia e redenzione del lavoro, della tecnica, dell'economia, della politica, della storia, e va bene; ma non c'è anzitutto, condizione di tutto il resto, una teologia ed una redenzione della persona? Non c'è un primato finale dell'uomo? Non è questa la verità di base che deve essere proiettata, perché vi porti luce, su tutta la tessitura della civiltà moderna e della società moderna?

È questa la gerarchia dei valori che va introdotta nel sistema totale della vita contemporanea: le cose e la società per l'uomo, l'uomo per Iddio.

Attorno a questa gerarchia, così tragicamente invertita nelle esperienze storiche più recenti, vanno ordinati i problemi più vivi dell'umanesimo contemporaneo: contro gli errori di una dialettica collettivista – idealistica o materialistica che sia – questo primato finale dell'uomo costituisce lo strumento essenziale che la Chiesa ha il dovere di usare per la sua strategia di conquista nel mondo.

Libera da ingombri che ne ritardino e ne inceppino l'azione: – il modernismo e l'integralismo (dottrinale, tattico, morale) –; fornita di strumenti teologici e metafisici adeguati alla sua vasta strategia di conquista (la teologia del Corpo mistico e della regalità di Cristo; la teologia della persona umana).

Ecco la Chiesa oggi.

Mutare il mondo, come il lievito muta la pasta; ecco l'impegno dei cristiani: ma mutarlo come? Con quali direttive ed in quali proporzioni?

La Chiesa è dunque pronta per l'azione.

Alcuni principi orientatori di quest'azione sono già saldamente posti.

Il primo concerne il dovere dell'intervento per la «conversione» – cioè per la unificazione interiore – del mondo in crisi: questo principio trova suo fondamento nella natura della Chiesa e nella storia della Chiesa.

Il secondo concerne la determinazione del rapporto e del «dialogo» per così dire – che va stabilito tra la Chiesa ed il mondo moderno: né modernismo, né integralismo, ma sintesi di valori che riduca ad unità e sapientemente gerarchizzi i valori di Dio ed i valori dell'uomo. Questa sintesi trova la sua più felice espressione nella teologia del Corpo mistico, in quella della regalità, di Cristo ed in quella della persona umana.

Resta ora da esaminare il problema dell'ambito dell'azione: quale è il circuito integrale che l'azione della Chiesa – e quindi dei cristiani – deve percorrere perché il cristiano svolga totalmente la sua missione?

Quale è, quindi, il piano strategico della conquista da operare?

E, nell'ambito di questa strategia, quali sono i sapienti accorgimenti tattici che sono essenziali per una felice riuscita?

L'ambito dell'azione della Chiesa, il suo circuito integrale, importa due tipi diversi, successivi, ma integrantisi, di azione: quello apostolico [che viene prima] e quello temporale, cioè sociale e civile [che viene dopo].

Primauté du Spirituel: insertion dans le temporel.

La consapevolezza che nell'azione della Chiesa vi è una gerarchia da osservare ed una completezza da raggiungere è cosa del massimo interesse ai fini di quella conversione del mondo cui la Chiesa mira.

La gerarchia è spezzata se l'apostolato – cioè la comunicazione della vita divina alle anime – non sta alla base dell'azione: ma l'edificio dell'azione è tronco se la costruzione di una città nuova, di una società migliore, di un mondo fraterno, di una civiltà intrinsecamente cristiana non lo completa e lo corona.

Azione apostolica ed azione temporale [civile e sociale]: ecco il circuito totale: non bisogna dimenticarlo: *la mission du chrétien n'est-elle pas seulement un apostolat: c'est la convergence de trois actions simultanées: religieuse, civile et sociale.*

Sia ben chiaro: l'azione dei cristiani deve essere anzitutto azione apostolica: deve avere cioè come scopo principale quella partecipazione della vita divina alle anime nella quale consiste la finalità precipua dell'Incarnazione e della Chiesa: *id quod est potissimum in lege novi testamenti est gratia Spiritus Sancti quae datur Christifidelibus*, dice S. Tommaso [I, II].

Da ciò alcune preziose direttive di azione: niente apostolato efficace che non sia fondato sulla santità di vita dell'apostolo e, quindi, sulla ricchezza della sua vita di azione con Dio: l'anima dell'apostolato – è stato efficacemente detto [Dom Chautard] – sta nella vita interiore: *il n'y aura d'autentique apostolat qu'à la seule condition de puiser en Dieu, dans le Christ et son Église, la vie divine que nous avons mission de communiquer.*

Ma qui sorge un fondamentale problema di «tattica» apostolica: quello della *adattamento*: l'apostolato deve essere «realista», cioè adattato ai tempi, ai luoghi, alle circostanze in cui esso è destinato a svolgersi: l'apostolato, cioè, deve seguire la «*legge dell'Incarnazione*».

Ed ecco allora alcuni caratteri che devono contrassegnare l'azione apostolica. Anzitutto: A) *Apostolato missionario*. La divisione geografica fra cristianità e non cristianità non è più valida: cristianesimo e paganesimo coesistono ormai sul medesimo territorio: le due città sono mescolate: i paesi di missione si ritrovano, quindi, ovunque. Da qui la necessità di adattare, per l'apostolato, metodi proporzionati a questo compito missionario.

Ed il fondamentale di questi metodi consiste nell'agire da lievito nell'ambiente nel quale i cristiani sono posti dalla loro medesima situazione sociale e civile.

Azione centrifuga, per dir così: ecco cosa deve fare la Chiesa per diventare il lievito che fermenta la massa immensa ed il sangue giovane che deve ridarle la vita.

Azione missionaria nell'ambiente: ecco la consegna.

Ma come quest'azione deve svolgersi per essere efficace?

Risposta di immenso valore: – essendo solidali, in comunità di vita, in comunità di interessi e di valori, con coloro coi quali «l'ambiente» ci unisce. Solo in virtù di questa comunione profonda la testimonianza cristiana e l'apostolato cristiano potranno essere efficaci.

La legge dell'Incarnazione intesa nella sua essenza più profonda importa appunto questa integrale assunzione dei valori umani: tutti, tranne il peccato. Niente paura, dunque, pei valori nuovi e pei problemi nuovi: l'apostolo li mette a profitto tutti.

Ed ecco qui sorgere due indicazioni di grande rilievo: 1) quest'apostolato missionario ha la sua base nell'azione cattolica che è «annessa» alla gerarchia e che è governata appunto dal grande principio dell'apostolato di ambiente [apostolato del simile mediante il simile] e che prevede nel raggio della propria opera l'edificazione terminale di una società migliore; 2) questo apostolato missionario, senza dimenticare alcuno, deve tuttavia essere orientato verso la classe operaia [*sera surtout axé sur la classe ouvrière*]. Bisogna riconquistare a Cristo le folle che il secolo XIX ha a Lui sottratte.

Come? Il problema è complesso: ma una cosa è certa: *l'Église a trop le sens de la dignité humaine pour ne pas encourager de sa clairvoyante sympathie l'ascension de la classe ouvrière vers sa place légitime dans la Nation.*

B) *Apostolato comunitario*: un apostolato, cioè, nel quale gli apostoli traggono dalla vita comune [che non imposta necessariamente la coabitazione fisica] alimento per la loro vita interiore e fecondità per la loro azione esterna; ed apostolato, insieme, che mira a santificare, cristianizzandole, le comunità nelle quali gli uomini si trovano naturalmente inseriti: comunità familiari, di lavoro, di quartiere, ecc.: sono le comunità medesime che devono divenire centri di irradiazione cristiana.

Ecco allora una crescita, una novità, nella articolazione «comunitaria» della Chiesa: accanto alla comunità di base, che è la parrocchia – divenuta, però, più accogliente e più adattata – altre comunità vanno via via sorgendo: quelle propriamente missionarie destinate ai settori più paganizzati della popolazione [ad esempio la Missione di Parigi] e quelle suscitate dall'azione cattolica in seno agli ambienti ed alle istituzioni più diverse in cui l'apostolato è esercitato.

E qui una domanda si impone: non vi può essere, in questo apostolato nuovo, nel quale è così marcata ed essenziale la parte dei laici, qualche pericolo di deviazione? Quale sarà il segno inconfondibile dell'ortodossia? La risposta è facile: il segno dell'ortodossia sarà costituito dal senso filiale della Chiesa e dalla «mistica» della gerarchia.

I cristiani che così agiranno saranno, cioè, non soltanto nella Chiesa ma saranno della Chiesa: graviteranno, cioè, attorno alla gerarchia: perché dove c'è la gerarchia ivi c'è la Chiesa: *ubi Ecclesia ibi Christus; ubi Petrus ibi Ecclesia.*

E tuttavia l'apostolato non basta; non esaurisce il circuito integrale della azione di lievitazione che il cristianesimo è destinato ad esercitare. nel mondo; resta ancora l'azione temporale destinata a portare nelle istituzioni sociali e civili le trasformazioni esigite dal messaggio cristiano.

La legittimità di quest'azione temporale della Chiesa non può più essere discussa dopo quanto è stato detto sulla natura teandrica della Chiesa e sulla storia della Chiesa.

Negarla significa ricadere negli errori essenziali del Protestantesimo. È vero: lo scopo precipuo della Chiesa non è certamente di ordine temporale: non ha per oggetto la società e la civiltà, ha per oggetto le anime e la loro redenzione e santificazione.

E tuttavia, necessariamente, «per ridondanza», si potrebbe dire *per modum addictionis*, né la società né la civiltà possono sfuggire all'azione della Chiesa.

E si capisce: la grazia non distrugge la natura, ma la sana e la eleva: essa investe tutto l'uomo: quindi essa si ripercuote su l'ordine umano totale! *Le Temporel est une réalité blessée qu'il faut aimer d'un amour rédempteur* [Mouroux: *Le sens chrétien de l'homme*, p. 16].

Agire, quindi; chiudere, agendo efficacemente nell'ordine temporale, il grande circuito dell'influenza cristiana sull'uomo: ecco la divisa del cristiano di oggi! Ogni pessimismo, va rigettato: il cristiano che agisce non conosce il lamento inoperoso: egli è un ottimista, come è ottimista ogni costruttore cui pure non sono ignote le ineliminabili e gravi difficoltà della costruzione!

Le chrétien n'est pas un lâche qui craint d'êtreindre la vie: ni un faible qui redoute d'affronter la joie; ni un vaincu. Il est un homme lucide et décidé, qui sait que tout doit être purifié, la nature, le travail, l'amour, la personne elle-même: et qu'avec le Christ il est capable de tout purifier, Mouroux: op. cit. p. 21.

Agire sull'ordine temporale per rifarlo cristiano: convertire il mondo a Cristo: procedere alla unificazione interiore del mondo contemporaneo già esternamente unito dalla trama dei suoi rapporti economici, politici, sociali e culturali: fare, in una parola, una civiltà cristiana.

Che significa tutto questo? Come può avvenire? Quali interventi esige? Fare cristiano l'ordine temporale e fare, perciò, cristiana una società ed una civiltà non significa rovesciare ogni cosa, negare ogni valore: tutt'altro: significa soltanto una cosa: inserire in quest'ordine temporale, in questa società, in questa civiltà, una «orientazione», una «ispirazione», che pone nei valori temporali, sociali, civili, culturali, una serie ordinata di fini e, quindi, una gerarchia.

Un ordine è cristiano nella misura in cui esso è penetrato da questa serie di fini e da questa graduazione gerarchica: e questa serie di fini e questa graduazione gerarchica sono definite dal grande principio: *le cose e la società per la persona, la persona per Iddio*.

Ecco allora cosa bisogna fare: inserire questa orientazione e questa gerarchia in tutte le strutture del mondo presente: perché non in altro consiste il distacco di questo mondo da Cristo se non nella perdita di questa orientazione e nella distruzione o inversione di questa gerarchia.

È il compito più importante che viene oggi affidato agli uomini di pensiero, prima, ed a quelli di azione, poscia.

Tutti i settori della meditazione umana vanno riveduti: bisogna rifare la nuova grande Summa teologica, rifare la nuova grande sintesi cattolica.

Rifare, ma con gli apporti nuovi e fecondi della ricerca fisica, antropologica, sociologica etc., gli ancoraggi, le suture, i nessi, le proporzioni: ancoraggio del-

la fisica alla metafisica, della metafisica alla teologia; ancoraggio della sociologia e del diritto all'antropologia, dell'antropologia alla reologia. Lavoro gigantesco affidato non più allo sforzo miracoloso di un uomo, ma alla cooperazione ordinata e vigilante di molti.

Dove l'urgenza di questa revisione si fa più acuta è nel campo delle strutture sociali, economiche, politiche, civili, tutte fra loro solidali. L'inserzione della «orientazione» cristiana in esse non può non provocare trasformazioni di dimensioni molto grandi.

È in rapporto ad esse che hanno specialmente senso le espressioni correnti: costruire un mondo nuovo, una città degna dell'uomo, una comunità fraterna e così via [... *transformations profondes indispensables à la christianisation du monde*].

E si capisce: un mutamento di civiltà, una «orientazione» nuova di civiltà, si rendono obbiettivi nei mutamenti e nelle orientazioni nuove che subiscono gli istituti in cui quella civiltà si esprime: nei mutamenti cioè di tutte le strutture essenziali che danno corpo e volto alla società.

Da qui la necessità di una analisi, prima, delle carenze che infirmano la civiltà che si vuol mutare e di una sintesi, poscia, delle strutture nuove destinate a rimuovere quelle carenze e a dare organamento nuovo al corpo sodale.

Il criterio che farà da guida in questa ricerca analitica e ricostruttiva non può essere che il grande principio del valore finale della persona integrato dall'altro della espansione della persona in successive ed essenziali comunità: famiglia, impresa, professione etc.

Alla luce di questi principi saranno evitati gli scogli dell'anarchia liberale e dello statalismo totalitario.

Una critica ed una ricostruzione!

Ma una critica ed una ricostruzione che procedano – dopo aver definito il principio ispiratore di tutto il sistema: e questo principio non può essere che la concezione cristiana dell'uomo – dalla base economica dalla quale comincia [secondo una gerarchia di tempo, ma non di valore] ad elevarsi l'intero edificio della civiltà e della società: dal fisico al metafisico, secondo il metodo tomista.

Questa base va molto profondamente mutata: e questa mutazione deve specchiarsi in un cambiamento di struttura da operare nella impresa che di tutto il sistema economico è la cellula prima.

Tocchiamo qui il punto nevralgico della economia individualista e, sotto un certo punto di vista, di tutta la cosiddetta società e civiltà «borghese»: perché proprio qui si annodano i problemi così dibattuti dei rapporti fra capitale e lavoro; qui fanno la loro esperienza essenziale tanto il principio della lotta e della concorrenza, quanto quello della comunità e della cooperazione: qui il sistema meccanico del contratto si incontra con quello finalista della istituzione [Renard, *Anticipations corporatives*]; da qui si inizia quella democrazia sociale che è la premessa essenziale di ogni effettiva democrazia politica; da qui comincia – prescindendo dalla famiglia che precede ogni altra comunità – quella

articolazione del corpo sociale in comunità successive che costituiscono, con la loro autonomia di sviluppo e di governo, la garanzia efficace contro ogni totalitarismo statale: struttura «comunitaria» dell'impresa – *en associant les travailleurs à sa gestion, à sa propriété et à ses fruits* – organizzazione delle professioni, rappresentanza organica di esse nello stato: tre tappe di un unico itinerario di riforma sociale destinato a dare un volto nuovo alla vita associata [Renard, *op. cit.*; cfr. Toniolo].

È questa la via attraverso la quale potrà essere risolto il problema politico fondamentale del tempo presente: quello della elevazione culturale, economica, sociale e politica della classe operaia, del proletariato: elevazione che importa l'efficace partecipazione di questa classe alla direzione del mondo nuovo e della civiltà nuova che viene giorno per giorno elaborandosi [*l'ascension des classes ouvrières aux responsabilités sociales et politiques, qui constitue un des faits majeurs de notre société moderne...; ... l'Église a trop le sens de la dignité humaine pour ne pas encourager de sa clairvoyante sympathie l'ascension de la classe ouvrière vers sa place légitime dans la Nation; ... Elles posent les conditions sans lesquelles le relèvement du prolétariat ne pourra s'accomplir*].

Riforma dell'economia, della politica, dell'intero ordine temporale: ecco l'impegno dei cristiani: così il circuito dell'azione cristiana sull'uomo, sulla civiltà e sul mondo, è chiuso: un apostolato autentico ed una santità autentica non possono non coronarsi di questo sforzo costruttivo che mira a trasferire il precetto dell'amore fraterno dall'intimità delle coscienze alla stabile struttura delle istituzioni sociali.

Documento di giovinezza, disegno strategico di conquista, «manifesto» del cristianesimo: ecco la pastorale 1947 del Cardinale Suhard.

La Chiesa «seduta» per qualche istante: valuta la crisi del mondo che essa deve affrontare: ricerca nella propria natura teandrica e nella propria storia le ragioni del suo intervento unificatore e trasformatore: si libera dai «pesi» del modernismo e dell'integralismo: elabora prospettive teologiche e metafisiche proporzionate alla sua opera: misura l'ambito totale della propria azione lievitante che va, senza soluzione di continuità, dall'azione apostolica a quella temporale! Il mondo e la civiltà possono e debbono essere penetrati dall'Evangelo: questo è il compito gigantesco che la Chiesa ha già iniziato e che andrà svolgendo con ritmo accelerato in questo tempo prezioso di rinascita ed anche, in certo senso, di vittoria! *Ego vici mundum!*

GERARCHIA DEI VALORI*

1. PREMESSE

I.

Gli uomini sono eguali? La risposta, convalidata dall'esperienza, è positiva: gli uomini, nonostante le loro ineguaglianze individuali, sono eguali perché appartengono alla medesima specie: *sunt unius speciei* [I, 108, 1, 3; I, 108, 1, 3^m; 1, 110, 2, 3^m; Suppl. 37, 2, 4^m; 34, 1, 3]: perché, cioè, la loro natura è costituita identicamente per tutti dall'unione sostanziale dell'anima razionale col corpo [I, 75, 4].

Nonostante tutte le possibili disuguaglianze individuali, questo fatto dell'unità dell'anima razionale col corpo è ciò che fonda l'eguaglianza fondamentale di tutti gli uomini.

Avuto riguardo, poi, alla legge di gravitazione dell'uomo verso Dio [I, 82, 1; I-II, 9, 6] (primo principio; l'uomo è intrinsecamente ordinato a Dio) possiamo vedere riflessa questa eguaglianza umana in tre aspetti a tutti comuni di questa tendenza:

1) nella identità del fine supremo al quale tutti gli uomini intrinsecamente tendono [I, II, 1, 7; I, II, 3, 1, 7, 8];

2) nel comune modo spirituale secondo il quale vi tendono; conoscendo e amando [I, II, 1, 8; C. g. III, 116];

3) nell'itinerario attraverso il mondo sensibile che tutti quanti sono costretti a fare per salire al mondo spirituale C. g. III, 81], e per giungere alla conoscenza ed al possesso di Dio [I, 88, 3; I, 88, 2; I, 88, 1; I, 108, 1, 3^m].

* «Vita Sociale», IV (11-12), novembre-dicembre 1947, pp. 412-425. Il testo riproduce gli scritti di La Pira apparsi su «Principî», supplementi nn. 3, 4, 5 del marzo, aprile, maggio 1939, pp. 53-57, 75-80, 101-108.

La posizione dell'uomo nella scala gerarchica degli esseri è così esattamente precisata: egli è superiore all'animale perché possiede un'anima razionale [I, 85, I]; è inferiore all'angelo [C. g. III, 81] perché la sua razionalità si esercita con la collaborazione del corpo [I, 85, 1] dal quale egli prende le mosse per salire allo spirito (I, 88, 2 e 3).

II.

Ma gli uomini sono anche diseguali: nonostante la loro comune natura gli uomini si differenziano per la loro diversa capacità spirituale e fisica [C. g. III, 78, 79, 81; I. 96, 3; ad 3^m; I, 96, 4; 1, 2^m].

Esaminate queste disegualianze dal punto di vista del fine supremo a cui l'uomo intrinsecamente tende si possono osservare tre fatti:

1) che ogni uomo dista spiritualmente [in quanto creatura spirituale I, 62, 6; I, 62, 9; I, II, 5, 2, 1^m] dal suo ultimo fine – Dio – in modo diverso da ogni altro;

2) che questa diversità di distanza è misurata dalla potenza spirituale diversa che ogni uomo possiede [I, 55, 3];

3) che, in conseguenza, l'itinerario dal sensibile allo spirituale e dallo spirituale a Dio è compiuto con una intensità – proporzionata alla potenza spirituale – che varia da uomo ad uomo [I, 55, 3].

E qui sorgono due problemi:

- 1) quale è il perché – la causa finale – di queste disegualianze?
- 2) con quale criterio, valutarle e gerarchizzarle?

III.

La causa finale delle disegualianze esistenti fra gli uomini – parliamo delle disegualianze originarie, prevedute nel disegno creativo e non delle disarmonie causate dall'uso erroneo della libertà umana – va ricercata nella struttura unitaria ed armonica di tutto il genere umano.

La ragione finale di tali disegualianze va ricercata, cioè, nella seconda legge sopra enunciata: ogni uomo è intrinsecamente ordinato ad armonizzarsi con tutti gli altri. Si tratta, quindi, di disegualianze che sono ordinate all'armonia, alla bellezza ed alla perfezione del tutto.

Un esempio può essere tratto dalle disegualianze delle note che servono a costituire una sinfonia o dalle disegualianze delle linee che servono a costituire un tutto architettonicamente proporzionato e simmetrico [I; 21, 1, 3^m]. Da qui la solidarietà fra tutti (il bene di ciascuno è bene di tutti) e la integrazione fra tutti (ognuno è integrato da tutti gli altri come la parte dal tutto).

IV.

Con quale criterio valutare e gerarchizzare queste disegualianze?

Con lo stesso criterio col quale vengono definiti e gerarchizzati tutti i valori: misurando, cioè, la loro distanza [C. g. III, 88 segg.] – e, quindi, la loro capacità spirituale e la loro intensità di tendenza – rispetto a Dio [I, 55, 3].

La scala gerarchica degli esseri (e, perciò, dei valori) è costituita dai gradi diversi di spiritualità che gli esseri possiedono [I, 55, 3; C. g. III, 79]: si va da un minimo di forma negli esseri inanimati e si sale per gradi, attraverso la natura animata vegetale ed animale, sino all'anima razionale umana.

Ma questa gerarchia non si arresta qui [I, 55, 2]: va oltre ancora; attraversa le diverse gerarchie ascensionali [I, 108, 1 segg.] degli angeli e si ferma solamente quando è pervenuta al principio di ogni essere e di ogni valore: Dio [I, 55, 3; c. g. III, 80].

Il grado spirituale in cui un essere è collocato costituisce la sua distanza da Dio e misura la sua intensità di tendenza verso Dio [I, 55, 3].

Orbene: le disegualianze fra gli uomini vanno valutate e gerarchizzate alla stessa maniera [C. g. III, 81].

Si tratta di disegualianze di valore che dipendono dalla distanza in cui sono collocati gli uomini rispetto a Dio [I, 55, 3]: e questa diversità di distanza – grado gerarchico – dipende dal diverso grado di spiritualità [C. g. III, 81] che gli uomini possiedono e, quindi, dalla diversa intensità con la quale si muovono intrinsecamente verso il loro ultimo fine: Dio [I, II, 5, 2].

V.

La soluzione dei problemi relativi all'eguaglianza, alla disegualianza ed alla gerarchia fra gli uomini, si mostra, dunque, luminosa e semplice appena si mette l'uomo a confronto del fine ultimo verso cui tende intrinsecamente: Dio.

1) Gli uomini sono eguali perché tendono al medesimo fine ultimo e vi tendono per la medesima via.

2) Gli uomini sono diseguali perché diseguale è la distanza intrinseca dal loro fine ultimo; diseguale è, infatti, la loro capacità spirituale e l'intensità della loro tendenza a Dio.

3) Gli uomini, perché diseguali, sono gerarchicamente disposti: è più in alto nella scala gerarchica dei valori chi è intrinsecamente – per le sue capacità di conoscenza e di amore – più vicino a Dio.

Vi sono, dunque, dei primati anche fra gli uomini, come ve ne sono in tutta la creazione: sono, come dovunque, primati della forma sulla materia [I, 76, 1], dello spirito sulla carne e sul sangue [S. Giovanni, *prologo*]: più precisamente, primati di intelligenza e primati di bontà.

2. GERARCHIA DEI VALORI

I.

Abbiamo poco fa usato una espressione – gerarchia di valori – che ricorre con molta insistenza nei più recenti indirizzi della filosofia e della politica: quale è l'esatto significato di questa espressione?

Problema ricco di interesse per le conseguenze pratiche alle quali conduce la soluzione di esso.

Bisognerà, dunque, precisare il significato dei due termini: valore e gerarchia.

Vale ciò che è; ogni essere è un valore; ogni cosa, perciò, per il fatto che è vale.

Qualunque sia, dunque, l'essere sul quale io fermo la mia attenzione – una pietra, una pianta, un animale, un uomo, un angelo – io ho sempre dinanzi a me un valore.

La creazione tutta è la risultante armonica di questa incommensurabile ricchezza, di valori sparsi con tanta prodigalità e con tanta sapienza in tutto l'universo.

Ma valore indica più propriamente l'essere in quanto è visto dall'angolo visuale della forma.

Per comprendere bene questo punto di vista bisogna tenere presenti gli elementi essenziali costitutivi delle cose. Essi sono due: la materia e la forma (per le cose corporali) [in 1. 2 de gen. lect. 9; I, 76, 4; I, 76; 8; I, 76, 4; I, 44, 2]; la potenza e l'atto [I, 50, 2, 3^m] (per gli esseri incorporali [I, 50, 1], come gli angeli).

Orbene: il valore di una cosa è costituito dalla sua forma [I, 50, 2, 1^m] (o dalla sua attualità).

La forma è ciò che costituisce la cosa nel suo essere proprio [III, 13, 1]: unendosi alla materia la eleva a dignità di essere [I, 76, 2; I, 65, 4]; le imprime una finalità [I, 76, 1]; la muove con inclinazioni intrinseche [I, 80, 1]; la armonizza con tutto il resto; in una parola le conferisce razionalità e bellezza [I, 66, 1; I, 69, 1].

Quando ammiriamo estasiati o il movimento degli astri o la bellezza dei fiori o la sapienza architettonica di tutte le cose, noi ci lasciamo attrarre dalle manifestazioni della forma che appare alla nostra mente con la razionalità del moto, con lo splendore del bello, con l'armonia dell'ordine.

Il corpo – la risultante individuale dell'unione della forma con la materia – non è che il veicolo visibile attraverso il quale opera e traspare questo *quid* invisibile e misterioso nel quale soltanto sta tutta la preziosità delle cose.

II.

Ogni cosa corporale possiede, dunque, due elementi essenziali: la forma e la materia; ciò che dà ad ogni cosa il suo essere proprio è la diversa proporzio-

ne [C. g. II, 40] secondo la quale materia e forma sussistono [I, 47, 2, I, 50, 4, 2^m; I, 49, 3, 3^m; I, II., 22, 2, 1^m].

Questa diversità di proporzione determina la diversità delle cose e, quindi, la diversità del loro valore.

Si comprende facilmente che il valore degli esseri aumenta in misura proporzionata alla crescente predominanza della forma sulla materia [I, 76, 1; I, 47, 2; I, 49, 3, 3^m].

Questo predominio si manifesta col crescente potere di movimento autonomo (intrinseco) delle cose [I, 76, I]: in un seme, nel quale c'è già la vita, c'è certamente una proporzione di forma (rispetto alla materia) più grande di quella posseduta da una pietra; in un animale questa proporzione si accresce; nell'uomo, infine, essa raggiunge il vertice dello spirito. La forma (l'anima) ha qui un'azione tutta propria, indipendente, quantunque coordinata, all'azione del corpo [I, 76,1; I, 76, 1, 1].

Tutta la realtà visibile, dunque, – dal minerale all'uomo – ci appare come ordinata a gradi [I, 65, 3, 1^m]: le cose crescono di valore e si collocano su gradi più elevati mano a mano che in esse cresce il predominio della forma: si tratta di una vera scala gerarchica di valori che ha il suo vertice [C. g. 46] nell'uomo (I, 76, 1; I, 47, 2; C. g. II, 39-46).

III.

Questa progressiva elevazione della forma che, svincolandosi sempre «più dalle strettoie della materia e della potenza, tende alla attualità più piena dello spirito, è causata *dalla legge di tendenza verso il meglio* (C. g. II, 46; I, 50, 1] che costituisce la legge fondamentale secondo la quale viene orientato il moto di tutte le creature.

C'è nell'universo un centro spirituale di gravitazione [I. 44. 4]; un punto di convergenza verso il quale tendono tutte le forme e nel quale la forma raggiunge, essendosi liberata da ogni mescolanza di materia o di potenza [I, 3, 1, 2, 3], la sua purezza assoluta: Dio [I, 3, 2].

A Lui, appunto, tendono gerarchicamente le forme nel loro processo di elevazione [C. g. II, 43]; a Lui tende lo spirito umano col suo crescente bisogno di purezza e di attualità; a Lui tendono i gradi sempre più elevati delle gerarchie angeliche [I, 108, 1]; a Lui, insomma, tende tutto il creato [I, 44, 4; I, II, 1, 8; C. g. II, 43], mosso internamente dal desiderio e dall'amore di Lui.

IV.

Perché? Perché tutte queste forme che tendono a Dio sono tutte derivate da Dio: hanno Dio come causa efficiente [I, 44, 1-2] (creatrice) come causa esemplare [I, 15, 1-3; I, 44, 3] e come causa finale [I, 44, 4]. Ogni forma creata è una forma per partecipazione [C. g. II, 43; I, 44, 3]: ha, appunto, nella Forma

increata e per essenza [I, 3, 2] la sua unica fonte, il suo unico modello ed il suo unico fine [I, 44, 1-4; I, II, 1, 8].

V.

Due punti di vista ci offre, dunque, il creato per la contemplazione di questo mirabile e mirabilmente armonico sistema di forme: uno descensionale [C. g. III, 78] – che scende dalla sommità delle gerarchie angeliche sino al gradino ultimo del corporeo; uno ascensionale che sale dal primo gradino del corporeo sino alla sommità delle gerarchie angeliche [C. g. II, 46].

La purezza della forma – e, quindi, la sua capacità rappresentativa (per analogia I, 4, 3, 3^m) di Dio [I, 93, 1-2-3] – decresce mano a mano che si passa dai vari gradi delle creature puramente spirituali (senza corpo; forme separate [C. g. II 91 segg.], come dicono gli scolastici) all'uomo – in cui spirito e corpo sono uniti sostanzialmente (I, 77, 1; C. g. II, 56 segg.) – e agli altri gradi inferiori del regno corporale (l'animale, il vegetale, il minerale).

All'opposto, questa purezza cresce [I, 76, 1] mano a mano che si sale dal primo gradino del corporeo verso il regno dello spirito umano e dello spirito angelico (I, 49, 3, 3^m; I, 76, 1).

VI.

La creazione ha, dunque, una struttura gerarchica; cioè una struttura a gradi [C. g. II, 39 segg.; I, 47, 1-2]; si sale dai gradi inferiori verso quelli massimamente elevati. La determinazione del grado è in dipendenza del grado di forma [I, 49, 3, 3^m] che gli esseri possiedono nella loro costituzione; quindi, in dipendenza della loro vicinanza a Dio verso il quale vanno via via accostandosi mano a mano che il loro grado formale cresce sino a diventare, nell'uomo e nell'angelo, massimamente spirituale [I, 50, 2, 1^m].

VII.

Non si tratta di una struttura gerarchica statica, immobile: ogni grado di forma possiede un suo intrinseco dinamismo [I, II, 52, 1; I, 50, 4, 2^m; I, II, 11, 1^m] che lo spinge verso il grado superiore (*legge della tendenza verso il meglio*): e ciò in virtù di quella spinta interiore che muove tutti gli esseri e li fa gerarchicamente convergere verso il Sommo Bene ed il Primo Amore (I, 6, 2; I, 44, 4; I, II, 1, 8). È vero: i gradi di questa scala non possono essere superati [I, II, 52, 1; I, II, 66, 1]; la forma inferiore trova in quella superiore un limite impreteribile al suo dinamismo interno [I, II, 52, 1]: la pianta non può diventare animale, l'animale non può diventare uomo, l'uomo non può diventare angelo; e il più puro degli angeli è ancora separato da una incolmabile distanza dalla purezza del Creatore.

Dio è totalmente fuori e sopra dell'ordine naturale [I, 28, 1, 3^m; I, 4, 3, 2^m]; e per quanto l'ordine naturale tenda a Lui, come al vertice supremo del valore e dell'essere, tuttavia ne resta separato da un incolmabile abisso [*Deus est extra ordinem lotius creaturae*, I, 28, 1, 3^m].

Non c'è che una mediazione, un ponte che riesca a unire, senza alterarne la diversa natura, questi due estremi: il Creatore e la creatura: è la mediazione della grazia [I, II, 110, 1-2]; la mediazione, cioè, instauratrice di un ordine nuovo – quello del soprannaturale – che ha in Cristo [III, 8, 1] la sua causa prima [I, 112, 1 segg.].

VIII.

Le conseguenze pratiche di questi principi sono evidenti.

Vi sono dei valori, nel mondo degli esseri in genere e nel mondo umano in specie.

I valori sono gerarchicamente ordinati; c'è fra di essi una graduazione che discende dall'alto al basso e risale dal basso all'alto.

L'elemento differenziale che definisce il grado gerarchico di un valore è la intensità [I, 49, 3, 3^m; C. g. III, 50] del suo elemento formale; e questa intensità cresce mano a mano che si va dal regno del corporeo verso lo spirito umano, da questo verso lo spirito angelico, da questo verso lo Spirito Increato.

Quindi la materia è subordinata alla forma; il corpo è subordinato allo spirito; lo spirito è subordinato a Dio [C. g. III, 78; III, 79; III, 81; I, 65, 2].

IX.

Sono questi i fondamenti eterni di ogni gerarchia, anche sociale: chi costruisce sopra altri fondamenti – invertendo questa gerarchia e ponendo i valori inferiori anziché quelli spirituali a base dell'edificio giuridico e politico – è simile allo stolto costruttore dell'evangelo: costruì sopra la sabbia; venne la tempesta e ci fu grande rovina (Matt. 7, 24).

3. GERARCHIA DI VALORI NELL'UOMO

I.

Lo studio precedente ci permette di illuminare con sufficiente precisione un problema che torna ad interessare vivamente la ricerca contemporanea.

L'uomo cosa è? Cosa sono e come si gerarchizzano i valori umani?

Si può dire che da tutti i settori della sua azione – scientifico, giuridico, politico, artistico, etc. – la ricerca attuale converge verso questo problema: come se fosse urgente (e lo è infatti!) rivedere le fondamenta prime di ogni costruzione – scientifica, pedagogica, giuridica, politica, etc. – per saggiarne la solidità e per scoprirne la debolezza.

II.

Il punto di partenza nello studio dell'uomo è costituito da una verità alla quale, dai loro diversi punti di vista, recano la loro testimonianza la più antica ed alta meditazione filosofica¹ e la più recente e migliore meditazione scientifica²: l'uomo è la risultante (*compositum* [I, 75, 4]) di due elementi intrinsecamente uniti: quello materiale (il corpo) e quello formale (l'anima) [I, 76, 1; C. g. II, 56 sgg.; II, 68]. Nessuna concezione meccanicista riesce a spiegare l'armonica struttura dell'organismo umano ed il sapiente collegamento di organi e di funzioni che in esso si trovano; per spiegare ciò, bisogna fare appello ad un principio «iperfisico» che governa il corpo secondo una legge di finalità: bisogna, cioè, fare appello a quell'*atto primo*³ (l'elemento formale [I, 76, 1; C. g. II, 68], l'entelechia aristotelica⁴, l'anima) che col suo soffio animatore dà vita alla materia [I, 75, 1] e sapientemente la organizza. Tutto il moto ed il finalismo del corpo umano parte da questo centro invisibile che pur essendo unito, come elemento coesenziale dell'uomo [I, 76, 1], al corpo umano, tuttavia lo signoreggia [I, 75, 1] e lo trascende [I, 75, 2].

III.

Quali sono le leggi e le finalità secondo le quali questo principio formale muove sé stesso, e, con sé stesso, il corpo che gli è unito? La via dell'indagine è una: osservare le funzioni dell'organismo umano. Le antiche classificazioni aristoteliche⁵ sono sempre valide: c'è un crescendo nelle funzioni dell'organismo. C'è, anzitutto, il gruppo delle funzioni vegetative [I, 78, 2]: il corpo deve svilupparsi sino a raggiungere il suo equilibrio quantitativo (da qui funzioni c.d.

¹ ARISTOTILE, *De anima*. A., conformemente alle linee generali della sua metafisica, considera l'uomo come la risultante di due elementi intrinsecamente uniti: l'anima ed il corpo.

² C. BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris. Baillière, 1879; *Revue des deux Mondes* 1875. Cfr. BIOT, *Il corpo e l'anima* (trad. it.), Brescia 1938 specie p. 102 segg.; A. CARREL, *L'uomo, questo sconosciuto* (trad. it.) passim; L. G. B. NIGRIS, *L'evoluzione*, ed. Studium, Roma; e, in *Principi* n.i 2 e 4, gli studi di L. Granata e di G. Coronedi.

³ Cfr. PIAT, *Aristotele* (trad. it.). Siena 1902, p. 142 segg.

⁴ ARISTOTILE, *de anima* (ed. Didot) II, 1, 6.

⁵ ARISTOTILE, *de anima* III. 3. 1 segg. Cfr. PIAT, op. cit., p. 148 segg.

umentative [I, 78. 2]); deve mantenere questo equilibrio nonostante le perdite causate dall'azione (da qui le funzioni nutritive [I, 78, 2] che servono alla assimilazione riparatrice delle forze); deve trasmettere ad altri corpi la vita (da qui le funzioni generatrici [I, 78, 2]).

Questo gruppo di funzioni svolge le sue operazioni nell'interno [I, 78, 1] del corpo umano; presiede, cioè, alla pienezza alla tutela ed alla trasmissione della vita del corpo.

A questo primo e fondamentale gruppo di funzioni è collegato il gruppo delle funzioni sensitive, appetitive e motrici [I, 78. 1]. Bisogna uscire fuori del corpo per trovare gli elementi necessari alle funzioni vegetative; è quindi necessario che il corpo umano venga in relazione con gli altri corpi e che, perciò, possieda altre funzioni ed altri organi [I, 78, 1].

Da qui il gruppo delle funzioni sensitive: attraverso i cinque organi del senso [I, 78, 3] (il tatto, l'udito, la vista, l'odorato, l'olfatto) il corpo umano viene in relazione col mondo esterno [I, 78. 4]; questa relazione mette in opera le funzioni appetitive e motrici [I, 81. 1; 2] e permette al corpo umano di venire in possesso (o di respingere) tutti quegli elementi che gli sono necessari per la sua vita [I, 81, 2; I, 81, 1].

Sopra queste funzioni sensitive esterne sorgono, ad esse coordinate, quelle sensitive interne [I, 78, 1]. Le percezioni dei sensi esterni hanno bisogno, infatti, per essere efficaci, di essere anzitutto riferite ad un comune centro interiore di coordinamento: poscia è necessario che esse siano, almeno provvisoriamente, valutate; infine che la loro azione non sia transitoria ma che si perpetui dentro l'organismo attraverso l'opera della fantasia e della memoria. Da qui i quattro sensi interiori: il senso comune, la c.d. *aestimativa*, la fantasia e la memoria [I, 78, 4].

IV.

Finora non ci siamo mossi dal piano del corporeo: abbiamo guardato l'organismo umano nel sapiente intreccio delle sue funzioni esercitate mediante il corpo.

L'anima non ci è apparsa che attraverso la mediazione del corpo; come principio operatore, come centro di propulsione e di orientazione di tutte queste funzioni.

Ma dobbiamo fermarci qui? L'osservazione scientifica ci spinge oltre: tutto questo gruppo di funzioni corporee non appare come fine a sé stesso: una analisi approfondita lo mostra come ordinato ad un fine ulteriore: vi sono altre funzioni non corporee [I, 75, 2; I, 78, 1; I, 84, 1 segg.] alle quali le funzioni corporee servono da sustrato [I, 78, 1] e da strumento [I, 84, 6]. Le funzioni animali non esauriscono, infatti, le funzioni umane: sono, anzi, una introduzione ad altre e ben più alte funzioni nelle quali sta appunto l'essenza ed il destino dell'uomo: quelle spirituali dell'intelligenza e della volontà.

V.

L'anima umana pensa e vuole: pensa; cioè ha conoscenza spirituale [I, 84, 1] delle cose che sono fuori di lei, [I, 86, 1], in lei [I, 87, 1] sopra di lei [I, 88, 1]: collega, unifica [I, 85, 5], scopre nelle cose le leggi che ne regolano la costituzione e la vita; con questo lavoro di riflessione, di intuizione, di unificazione, di scoperta, essa tende a rispecchiare in sé, con l'intelligenza, tutto il mondo delle cose visibili [I, 80, 1; I, 75, 2] vuole; cioè accompagna con un moto di desiderio tutta l'opera del pensiero per prendere possesso delle cose che l'intelligenza ha conosciuto [I, 80, 1; I, 82, 4]. E pensa e vuole per una sua esigenza intrinseca: come il corpo cerca istintivamente gli alimenti per crescere e per nutrirsi, così l'anima si lancia col pensiero e con la volontà fuori di sé come per cercare nelle cose che conosce e che vuole un alimento necessario alla sua crescita ed alla sua nutrizione.

VI.

E qui appare in tutta la sua perfezione il congegno e la finalità delle funzioni inferiori [I, 77, 4; I, 77, 7]. Le funzioni spirituali, pur essendo incorporali [I, 78, 1; I, 85, 1], non prescindono dagli strumenti del corpo [I, 85, 1]; perché i sensi sono le sole finestre [I, 12, 12; I, 85, 1; I, 84, 6] attraverso le quali l'intelligenza umana prende conoscenza delle cose. Il corpo è, quindi, per l'anima l'itinerario obbligato che bisogna necessariamente fare per esercitare le funzioni spirituali [I, 84, 6].

L'orizzonte dello spirituale coincide, almeno nella prima tappa del processo intellettuale, con quello del sensibile [I, 12, 12; I, 84, 6; I, 88, 1; I, 88, 2; I, 88, 3].

L'organismo umano, con tutte le sue funzioni, è, dunque, ordinato a costituire la base, il sostegno e lo strumento di queste più alte funzioni spirituali dell'anima [I, 77, 7; I, 77, 4; I, 78, 1].

VII.

Ma l'orizzonte dello spirituale è destinato ad allargarsi indefinitamente: l'intelligenza umana nella sua azione di spirituale penetrazione [I, 84, 1; I, 84, 5; I, 84, 6] delle cose sensibili va oltre [I, 84, 5; I, 84, 6] le cose stesse; passa dal piano inferiore del sensibile [I, 84, 6], dal quale ha preso necessariamente le mosse, al piano superiore dello spirituale [I, 85, 1]; dal fisico al metafisico [I, 12, 12] dalla natura a Dio [I, 88, 3; I, 12, 12; I, 2, 2; I, 2, 3].

Il processo dell'intelligenza e della volontà è costituito da un moto ascensionale dell'anima: parte dal materiale ma per trascenderlo e per pervenire sino a quel piano dove esso raggiunge il suo termine e la sua perfezione [I, II, 3, 8]. L'adorazione di Dio è l'ultimo atto, il supremo, che perfeziona e giustifica la vita dell'uomo [I, II, 3, 8; I, II, 1, 8; I, II, 2, 8].

Il moto interiore dell'anima è governato da quest'unica legge: perché sin dalle più lontane radici delle potenze vegetative essa tende, mediante un moto ascensionale, a trascendere le funzioni corporee [I, II, 2, 5], a trascendere le stesse funzioni spirituali, a trascendere cioè sé stessa, [I, II, 2, 7; 8], per espandersi e riposarsi, corroborata dalla luce della grazia [I, 12, 4; 5], nell'unione beatificante di Dio [I, II, 3, 8; I, II, I, 8].

VIII.

Da questa cima possiamo chiaramente vedere la soluzione dei problemi che ci siamo prospettati. Il concetto di gerarchia di valori usato per la realtà in genere si applica perfettamente all'uomo. Guardando dall'angolo visuale dell'anima, è possibile scorgere nella vita interiore dell'uomo quella scala di valori che partendo dai primi gradini del materiale giunge sino al vertice supremo dello spirituale. È una vera gerarchia dei valori dell'anima [I, 77, 4; 7]: quelli inferiori traggono il loro valore dalla intrinseca ordinazione ai superiori; e questi ultimi, a loro volta, lo traggono dalla loro intrinseca ordinazione a Dio.

IX.

Sono questi i fondamenti sopra i quali poggia l'edificio fisico e spirituale dell'uomo.

Si tratta di vere leggi costituzionali della natura umana: non possono essere impunemente violate.

O l'osservanza di queste leggi con l'immane conseguenza di un equilibrio pacificante e costruttivo di tutte le facoltà umane, o la inosservanza di queste leggi con l'immane conseguenza di un disquilibrio doloroso e distruttivo di tutte le facoltà umane: da questo dilemma rigido non si esce.

L'ascetica vigile e costruttiva dell'evangelo non è senza una profonda conformità a questa intima costituzione dell'uomo.

Niente vera vita umana e vera grandezza umana senza questa decisa e vigilante subordinazione del corpo all'anima e dell'anima a Dio.

X.

Il nostro tempo è maturo per ascoltare queste voci che richiamano all'esercizio di una ascesi anche austera. La verità, la carità. La pace, la mansuetudine, il gaudio, la speranza non sono frutti della carne e del sangue; sono frutti dello Spirito di Dio. Appunto verso essi – così ricchi di consolazione e di amore – si volge con tanta ansia l'umanità affaticata di oggi.

IL VALORE DELLA PERSONA UMANA*

Premessa

I.

Perché questo libro? La domanda è legittima; quando accanto a noi si accumulano lagrime e rovine la stesura di un libro, fatta secondo certe esigenze «imperurbabili» di costruzione, può diventare un documento di insensibilità ai concreti problemi dell'ora (vedi l'avvertenza finale). Si può dire con fondatezza: anziché scrivere un libro intorno al valore della persona non sarebbe più opportuno e più cristiano compiere tali gesti eroici d'amore da mostrare concretamente, incorporato nell'opera, il valore immenso che la grazia di Cristo conferisce ad ogni singola persona?

Perché i libri non mancano; mancano, invece, le opere: viene spontanea al cuore ed alle labbra la severa sollecitazione di S. Giovanni: *Filioli mei, non diligamus verbo, neque lingua sed opere et veritate*. E questo nostro tempo così carico di convulsioni esige dai cristiani, con una urgenza che non consente ritardi, una testimonianza vasta e meravigliante di amore.

Per leggere i libri ci vuole tempo e disposizione serena dell'animo: dove è oggi questo tempo necessario per leggere e meditare? E, soprattutto di ogni efficace meditazione? Ci sono tanti dolori e tante angosce dentro di noi ed accanto a noi: da qui l'inevitabile rinvio: leggeremo domani! Per oggi cerchiamo, come il Samaritano, di lenire questi dolori e sanare queste angosce. L'opera di amore è essa pure un libro: un libro senza sillogismi; un libro che offre a tutti, senza sforzo alcuno, con un solo sguardo, un insegnamento che nessuno può dire di non comprendere; una lingua da tutti conosciuta; l'unico libro dal quale traspare con estrema evidenza il valore dell'uomo.

* *Il valore della persona umana*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1947, pp. 9-210.

II.

Ma allora perché questo libro? Lo so: la domanda è pungente; e tuttavia essa non è totalmente senza uscita; qualche ragione – ed anche di una certa solidità – che legittima in qualche modo l'esistenza di una ulteriore indagine sul valore della persona non può dirsi che manchi in questa nostra epoca così carica di gravi oscurità intorno agli essenziali veri del cristianesimo. E infatti: è forse ardito affermare che la crisi contemporanea ha come centro proprio il modo di concepire la vita e la destinazione dell'uomo? Basta, per persuadersene, dare uno sguardo anche sommario alla più attenta «letteratura della crisi»; da Spengler, a Belloc, a Daniel Rops, ad Huitzinga, a Berdiaeff, a Maritain. Il tema di questa letteratura è unico: è l'uomo; la concezione dell'uomo è il pernio attorno al quale si cerca di equilibrare le forze attualmente scomposte del mondo umano. Forze dell'economia, del diritto, della politica, della cultura cercano di comporsi in un equilibrio nuovo: ma questa composizione è in funzione di una determinata concezione dell'uomo.

La crisi, prima di essere politica od economica, è, diciamo così, metafisica e religiosa: concerne la destinazione ultima dell'uomo e quindi il quadro totale nel quale si gerarchizzano ed armoniosamente si compongono i valori dell'uomo.

La stazione di arrivo dell'uomo è terrena? Il tempo e lo spazio esauriscono la storia umana? Allora, evidentemente, si avrà un determinato quadro di valori umani ed un corrispondente equilibrio di forze economiche, politiche e culturali. La stazione di arrivo dell'uomo è ultraterrena? Forse soprannaturali vengono inserite nell'animo umano per rafforzare e sopraelevare la capacità di azione? L'eternità è lo sfondo nel quale prende rilievo e dal quale è ordinato il quadro introduttivo dei valori temporali? Allora, evidentemente, si avrà un ordinamento di valori radicalmente diverso: ed in maniera radicalmente diversa saranno composte le forze economiche, politiche e culturali, le cose del tempo saranno misurate col metro dell'eterno.

L'aspetto della città umana sarà, come è chiaro, del tutto diverso nell'un caso e nell'altro; la struttura della civiltà ed i muri maestri della cultura mostreranno nei due casi una ben diversa compagine.

Tramonto dell'occidente o difesa dell'occidente; tramonto della cultura o difesa della cultura; non si tratta, infine, che del medesimo problema, tramonto dei valori ideali? Tramonto del Cristianesimo? Inflexibile ripiegamento entro gli invalicabili confini del tempo? Impossibilità di evasioni di là dagli orizzonti della terra? Duro aggiogamento ad un congegno meccanico di leggi economiche e politiche che non consentono diserzioni e sottrazioni di sorta?

Il problema è sempre il medesimo: o «la parte migliore» dell'uomo è fuori del tempo: o tutto l'uomo è chiuso nel tempo; il problema della validità del Cristianesimo e della civiltà e della cultura germinata dal Cristianesimo è tutto impegnato intorno a questo preciso dilemma.

L'intera problematica del Cristianesimo – che coincide con l'intera problematica dell'uomo: il problema di Dio, il problema del mondo, il problema dell'uomo, il problema della società e della storia (problema teologico, metafisico, antropologico, sociologico e storico) – gravita infatti ineluttabilmente attorno a questo dilemma.

III.

Una riprova di questa tesi si ottiene facilmente appena si considerano le principali correnti di pensiero che solcano, a datare dalla riforma, l'età moderna.

Prendiamo anzitutto in considerazione le correnti originate da Hegel (si sa bene che le strutture elementari del pensiero di Marx e Engels sono mutate nello spirito, e talvolta anche nella lettera, da Hegel!).

Vi può essere dubbio sul fatto che tutte queste correnti poggiano sopra una determinata concezione dell'uomo? Che le strutture politiche ed economiche che esse profilano sono inscindibilmente legate a tale determinata concezione? Che la loro distanza dal cristianesimo viene misurata appunto col metro del valore della persona?

La risposta non è dubbia: Hegel, ovvero della «accidentalità» dell'individuo umano!

Quale il valore dell'uomo? Valore derivato, fenomenico: il singolo non è che una proiezione dell'Idea; un «attimo» nel decorso del tempo; «un momento» nel fluire del reale; un'«onda» nel perenne moto dell'oceano; un «attore» provvisorio, tanseunte nel dramma storico. Immortalità dell'anima? Vita futura? Responsabilità morale eterna? Legge discriminatrice del bene e del male? Domande senza significato nella dialettica di Hegel: una vita che non sia «questa» vita è inconcepibile; una immortalità che significhi accesso dall'ordine del tempo a quello che è fuori e sopra il tempo è assurdo; una individualità che permanga dopo la morte è una illusoria costruzione mentale; una legge assoluta che discrimini la storia individuale e collettiva è qualcosa di illogico.

Bisogna abbandonare l'angolo visuale del singolo per capire il sistema di Hegel: bisogna porsi da quello dello spirito universale: ciò che è immortale – perché sempre si «riproduce» attraverso i singoli, perché attraverso i singoli sempre «diviene!» – è lo spirito; la vita futura è la vita dello spirito quale si manifesterà nei singoli; il bene ed il male non sono che la tesi e l'antitesi, l'aspetto positivo e quello negativo, di un identico processo storico; i singoli individui con le loro pene e le loro gioie sono accidentalità nel divenire dell'Idea; accidentalità è la loro morte; essi non sono, una volta passati, che crisalidi spezzate, involucri vuoti, un irrimediabile non valore!

Le conseguenze per l'intera problematica della cultura e della civiltà umana? Dio trascendente e personale, come è ovvio, non esiste; è una chimera; un «reliitto» dell'antica mentalità teologicizzante!

Il valore del mondo si risolve esso pure in una «manifestazione» dello spirito: un «momento» nel processo dialettico dell'Idea.

E la storia? È il piano ove si risolve, senza residui, l'intera attività dell'uomo. Qui appare la «costruttività» dello spirito e la gradualità dei suoi processi: il «reale è razionale»; tutta la storia, nella trama indiscriminabile dei suoi fatti – bene e male sono qualifiche prive di valore! – è il dispiegarsi logico, attraverso una dialettica di tesi e di antitesi, dell'Idea che si attua nella storia e che, in ultima analisi, con la storia si identifica.

Visione più triste non potrebbe essere fornita! Quale implacabile omogeneità in questa indiscriminata trama di azioni! Il Regno di Dio che faticosamente cerca una attuazione nonostante ogni resistenza? Ma la storia stessa, nella totalità inscindibile dei suoi processi, è il Regno di Dio; la storia si identifica, senza residui, con la storia sacra!

E il Cristianesimo? E questa nuova carità venuta a riscaldare ed a rinnovare il mondo? Entra essa pure, freddamente, in questo quadro unico dell'unico processo storico che lo spirito persegue nel mondo.

Dove poi l'intrinseca «vanificazione», come si dice, dell'individuo umano appare in tutta la sua gravità è in tema di sociologia e di concezione dello Stato.

L'individuo posto a confronto con lo Stato appare privo di qualsiasi valore originario, di qualsiasi anteriorità e di qualsiasi diritto naturale. Hegel esplicitamente e ripetutamente lo afferma (e, del resto, con estrema coerenza); lo Stato è la sostanza dalla quale l'individuo deriva totalmente il suo valore; lo Stato è una vera incarnazione del divino; la venuta di Dio sopra la terra; tutto ciò che è e tutto ciò che ha, l'individuo lo deriva dallo Stato.

Da qui una serie di illazioni che costituiscono altrettanti durissimi colpi inferti alla libertà ed alla personalità dell'uomo.

Quale abisso separa questa concezione antiumana dell'uomo dalla genuina concezione cristiana: in quest'ultima l'uomo è fine, nell'altra è mezzo; nella seconda tutto è fatto per l'uomo e l'uomo è fatto per Iddio: nella prima l'uomo è fatto per l'alveare; nella seconda l'uomo è libero, nella prima l'uomo è schiavo.

Ma almeno si trattasse di semplici enunciazioni teoretiche: tutt'altro! È tutta la storia contemporanea che risente tragicamente di tali enunciazioni: le quali sono state intessute nella trama degli eventi politici e sono divenute le oppressive strutture politiche collettiviste del nostro tempo!

L'uomo privato di ogni valore è costretto duramente ad abdicare, disarmato, davanti alla potenza incontrollata ed illimitata dello stato o della razza o della classe. Quanto si è detto per Hegel si ripeta per Marx e per la sociologia positivista originata da Comte: Hegel fa scuola: ed anche se mutano le parole resta inalterata la sostanza: la parentela che esiste fra Hegel, Marx e Comte è una parentela di primo grado: e la misura del grado è costituita appunto dalla concezione che in essi si ritrova identica del valore – o non valore! – dell'uomo.

IV.

A questo punto i problemi si complicano: perché si domanda: ma almeno possiamo rifugiarsi nelle correnti di pensiero che precedettero immediatamente Hegel? Possiamo almeno guardare con serenità le grandi tesi che solcarono la storia del pensiero umano dalla riforma alla rivoluzione francese ed a Kant? Il Cristianesimo è ancora presente in esse?

Domanda complessa che esigerebbe vaste chiarificazioni e complicate distinzioni.

Chi affronta il problema del valore della persona in Kant, non può non restare colpito dalle proporzioni vaste che questo valore mostra nella concezione di Kant: la persona umana, la singola persona umana, è un mondo; il vero mondo dei valori; portatrice di una legge interiore che provoca, in chi la medita, un senso severo di venerazione e di ammirazione: il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me!

Questo valore della persona – fondato sull'esistenza di Dio e sulla immortalità dell'anima! – è la norma unica che orienta l'azione dell'uomo: da qui quel rispetto della libertà – con la quale la persona esplica i propri valori – che costituisce la pietra angolare di tutto l'edificio etico e giuridico dell'uomo.

Si potrebbe pensare ad una concezione dell'uomo più solida ed improntata a maggiore purezza di linee? Non c'è qui la fioritura più genuina dell'Evangelo? Certo: l'apparenza è abbagliante: ma se si scende a fondo nell'analisi di questo valore le crepe essenziali di questo edificio, dall'aspetto così compatto, non tarderanno ad apparire.

Cominciamo dalle fondamenta: il valore della persona deriva dalla immortalità dell'anima e dalla esistenza di Dio personale al quale la persona ha riferimento come a termine della sua perfezione e a norma assoluta del suo operare. Ma se immortalità dell'anima ed esistenza di Dio fossero dei semplici postulati pratici? Se nulla di decisivo, di definitivo, di obbligante potesse dirci in proposito la ragione teoretica? Se l'orizzonte della nostra conoscenza fosse invalicabilmente segnato da ciò che appare e, per di più, se esso non andasse oltre i confini del soggetto? Quale tragedia, in questo caso: chi sono? Un mistero; una inestricabile rete di illusioni e di sogni! Il mio volere? Un mistero: perché e come giudicarmi se mi mancano le valide capacità del giudizio? La morte? un mistero: chi può mai capirci nulla se nessuno sguardo, anche tenue, io possa gettare di là da questa cinta di mura che si svolge dura e inattaccabile davanti a me e che mi impedisce qualsiasi ipotesi sulla vita futura? Dio? Un nome; o un sentimento, se si vuole; ma chi può dirmi qualcosa intorno al valore di questo nome o al fondamento oggettivo di questo sentimento? Gli altri? Anche essi un mistero inconoscibile per me; delle ombre, null'altro per il mio povero giudizio imprigionato irrimediabilmente nella caverna del proprio mondo tenebroso! Così dicasi del mondo: ogni gioia è perduta, ogni bellezza è scolorata perché tutto è illusione: un giuoco di ombre, di fantasmi, che io non riesco in nessun modo a fuga-

re, che si prendono beffa di me. Cosa si nasconde dietro questo fitto velame che mi impedisce senza rimedio la conoscenza delle cose, degli altri, di me e di Dio?

Un pessimismo più radicale non è concepibile: quell'edificio che sembrava così solidamente costruito appare invece, quando se ne scrutino le strutture fondamentali, privo di consistenza e destinato ad irrimediabile rovina. Contro queste debolissime frontiere del mondo kantiano della persona doveva avere pronto successo l'affinata dialettica di Hegel: la solidità dell'edificio della persona non può derivare che dai tre massimi pilastri che possono, soltanto, garantirla: Dio trascendente e personale, l'anima immortale, la legge morale che da Dio deriva e che dà valore assoluto alle azioni dell'uomo. Quando l'intrinseca consistenza di questi tre pilastri rovina – come avviene nel sistema teoretico di Kant – rovina di conseguenza l'intero edificio dell'uomo.

V.

Portiamoci su una linea difensiva più arretrata e, a quanto pare, più sicura: rifugiamoci sulle posizioni ideali di Rousseau (nelle quali convergono senza essenziali varianti le posizioni ideali dell'Enciclopedia e le quali, a loro volta, traggono ispirazione dalla meditazione così accentuatamente illuminista di Locke).

Indubbiamente qui sono solidamente mantenuti quei tre pilastri sui quali si erige l'edificio dell'uomo (e di cui Kant, peraltro, ebbe così vivo «sentimento» da costituirli postulati supremi della ragione pratica): qui non vi sono dubbi sulla esistenza di Dio – mirabili, anche se non nuove nella loro ispirazione, le pagine dedicate all'argomento vetusto della finalit  del mondo! – sulla immortalit  dell'anima, sulla legge morale.

La sociologia che ne deriva non deve fare difficolt  per poggiare le sue costruzioni sopra i diritti innati dell'individuo.

Eppure se si scava a fondo, crepe essenziali nell'edificio della persona non tardano ad apparire qui pure! Ancora qui   denunziabile, anche se non nella misura massima del sistema hegheliano o nell'altra meno intensa, ma non meno grave del sistema kantiano, una crisi della persona umana.

Nella «costruzione» naturalista, razionalista, dell'uomo di Rousseau c'  qualche cosa di essenziale che non regge: resta scoperto, senza nessuna soluzione seria, il problema del male. La derivazione sociale del male   spiegazione troppo semplicista: non si sfugge cos  facilmente alle intrinseche, costitutive, disarmonie dello spirito umano!

C'  in giuoco tutto il gigantesco tema del peccato e con esso il tema, di pi  vaste proporzioni ancora, della grazia e della redenzione: la posta del giuoco   ci  che vi ha di essenziale nel Cristianesimo!

Che farsene di tutto il mondo dei valori soprannaturali di cui il Cristianesimo si afferma con tanta decisione portatore?

Pascal non ha poi tutti i torti: il peccato originale   l'unica luce che rischiarla la grandezza e la miseria dell'uomo.

Comunque: si può a cuor leggero fare tabula rasa di questo ordine soprannaturale al quale il Cristianesimo àncora e nel quale soltanto solidifica l'edificio dell'uomo?

La riduzione dell'uomo all'ordine della natura e della ragione – benedetti lumi! – non è poi una impresa così facile: c'è pur sempre qualche «residuo» non assimilabile entro i quadri della chiarezza razionale! Che sia tutto «chiaro» nella storia individuale e collettiva dell'uomo non può davvero essere affermato: uno sfondo di mistero irriducibile ad ogni tentativo di razionalizzare resta pure sempre. Non parliamo di irrazionalità; ma è legittimo almeno parlare di soprarazionalità! C'è qualcosa, e non certamente la meno importante, che sfugge al controllo ed al dominio della natura e della ragione dell'uomo!

Spiegare tutto l'uomo restando sul piano dell'uomo è impresa impossibile: l'esistenza stessa di Dio e la riconosciuta immortalità dell'anima mostrano che nel dramma dell'uomo entrano, come risolutivi, elementi che non si trovano sul piano dell'uomo!

E poi: che non vi sia proprio nulla di sostanzialmente vero nelle essenziali affermazioni del Cristianesimo? che sia soltanto una affermazione elegante la divinità di Cristo? che siano soltanto «miti» la resurrezione di Cristo e la storia carismatica della Chiesa dal giorno della Pentecoste sino alla soglia dell'Ottocento?

Tutte cose che non possono lasciare indifferenti; problemi che condizionano ogni indagine seria sul valore dell'uomo.

È questo il lato inguaribilmente debole della meditazione di Rousseau e di tutto il mondo dell'Enciclopedia; la crisi della persona è qui pure molto grave. Certo: se si confronta questo mondo con quello di Hegel le risonanze cristiane appaiono ancora in Rousseau abbastanza vive; eppure una breccia insanabile è ormai aperta nel sistema cristiano dei valori dell'uomo; una breccia che sarà via via accresciuta e che condurrà ineluttabilmente al tramonto dell'uomo nella dialettica negatrice dell'idealismo hegheliano.

Una cosa è certa: la concezione illuminista dell'uomo confrontata con quella cristiana appare con evidenza una concezione disintegrata: una gerarchia spezzata di valori: una violenta separazione di due ordini – il naturale ed il soprannaturale – fatti per integrarsi; un edificio che manca della sua volta!

VI.

Perché questa disintegrazione? La storia del pensiero è storia, per dir così, di semi: una ragione storica di un sistema non è mai invano ricercata. Dietro Marx c'è Hegel; dietro Hegel c'è Kant, dietro Kant c'è Rousseau e Hume; dietro Rousseau c'è il mondo della riforma: la grande disintegrazione del «sistema dell'uomo» – la violenta separazione dei due ordini della natura e della grazia – avvenuta quasi due secoli prima. La riforma è data essenziale per spiegare tutto il vasto movimento di disincaglio che doveva gradualmente, ma ine-

luttabilmente condurre alle posizioni estreme dell'idealismo hegheliano e del materialismo marxista.

Il perché è evidente. L'essenziale della riforma – in ciò che concerne il valore dell'uomo – consiste nell'aver disintegrato quel sistema gerarchico di valori che la teologia cattolica aveva elaborato nel corso di una ispirata, millenaria meditazione. La formula che definisce i rapporti fra natura e grazia – ordine naturale ed ordine soprannaturale – era stata felicemente elaborata dal più sapiente dei dottori della Chiesa (non per nulla detto l'Angelico!): S. Tommaso d'Aquino.

La grazia sana ed eleva la natura; è, quindi, una realtà di ordine superiore inserita nella radice dell'anima; un lievito sanante ed elevato che è mescolato nell'intimo della massa; la natura guasta – ma non in radice – dell'uomo possiede ora un elemento d'ordine soprannaturale che ha la forza di guarirla e di elevarla all'ordine di Dio.

Da qui una visione, nonostante tutto, «ottimista» della vita umana e dell'azione umana.

Le resistenze non mancano: quelle interne della originale disarmonia; quelle esterne dell'*inimicus homo* che semina la zizzania nel campo dell'anima; ma la forza della grazia è capace di vincerle; l'azione umana, in tutta l'ampiezza del suo raggio, è suscettibile di una profonda rettificazione e di una decisa elevazione dal piano dell'uomo al piano di Dio.

Così si costituisce una piramide di valori che parte dai valori elementari dell'economia, che si accresce coi valori familiari e politici, che si affina coi valori culturali e che, finalmente, trapassa di piano e culmina nei valori dell'azione e della contemplazione di Dio.

Così la «bonifica» dell'azione si estende a tutti i gradi attraverso i quali si sviluppa: una vera bonifica integrale: una santificazione portata ovunque che abbraccia tutte le forme della attività umana; come si vede, una cattolicità della grazia che apre il cuore alla confidenza e che è stimolatrice e suscitatrice di opere! Tutta la storia umana è ora interiormente solcata e mossa da questa forza soprannaturale dalla quale germinerà una vita nuova ed una nuova civiltà.

Il peccato, la grazia redentrice di Cristo, le opere meritorie compiute in stato di grazia, la fraternità sociale e soprannaturale, l'ascesa progressiva nella via della unione con Dio e, perciò, della perfezione interiore; ecco un sistema di valori sapientemente gerarchizzato che attraversa la terra e si corona in Cielo!

Cosa è la civiltà cristiana? È la storia politica (la trasformazione dell'impero romano; l'assimilazione del mondo barbaro; l'energica anche se graduale, distruzione della schiavitù; la gigantesca lotta fra papato ed impero che significa, in ultima analisi, la subordinazione dell'imperium ai supremi valori ideali della persona; le libertà comunali; la costruzione di una organica ed universale *respublica christianorum*): la storia culturale (la vasta purificazione e reazione entro i quadri del Cristianesimo della più alta meditazione precristiana): la storia religiosa (la potente costruzione gerarchica della Chiesa Cattolica, l'imponen-

te edificio del monachesimo benedettino e delle grandi famiglie religiose che a partire dal Mille nascono rigogliose ed audaci nel tronco sempre vitale della Chiesa): la storia artistica (il mondo pregiottesco, giottesco e postgiottesco; le grandi costruzioni architettoniche destinate a testimoniare nei secoli la religiosità entusiasta e creatrice in questi tempi di fede di una umanità nuova nata da Cristo): una storia che ha per sua legge orientatrice il sistema gerarchico dei valori posto dal Cattolicesimo a base di tutta l'azione umana.

Storia senza lacune, senza colpe, senza errori? Bisognerebbe essere fuori del Cristianesimo per pensare ad una storia di questo tipo. Di lacune, di colpe e di errori non ne mancano in questo periodo di laboriosa e dura costruzione cristiana; millecinquecento anni di lotta per creare un mondo radicalmente nuovo comportano scarti anche vasti quando si pensi che le resistenze contro il Cristianesimo non sono né poche né transitorie! Ma non è dubbio che questa storia costituisce un capitolo essenziale, per la storia totale della cristianità: un capitolo di fede grande, di indiscussa entusiasta adesione ai valori rinnovatori dell'Evangelo: un capitolo di acquisizioni definitive per la Chiesa di Cristo: i nomi di Gregorio VII, Alessandro III, Innocenzo III, Bonifacio VIII, S. Bernardo, S. Pier Damiani, S. Tommaso, S. Bonaventura, Dante, Giotto, S. Bernardino, Savonarola, S. Antonino, Beato Angelico – per non indicare che alcuni dei fari che splendono nella Chiesa – costituiscono altrettante luci accese per sempre sul candelabro della Chiesa di Cristo.

VII.

Che cosa è la riforma? La disintegrazione di quel sistema gerarchico di valori umani e divini sul quale si era costruita la storia e la civiltà cristiana. La grande crisi della persona umana e della storia umana – crisi tuttora in atto – data da qui.

Staccare la grazia dalla natura, separare, facendone due mondi senza vicendevole comunicazione, l'ordine soprannaturale da quello naturale significa compiere qualcosa di scardinante: un'operazione destinata a sovvertire tutto l'ordine teoretico e pratico sul quale si era edificato il corpo universale della cristianità. Qualcosa che può essere paragonato alla disintegrazione dell'atomo ed al venir meno della forza di gravitazione regolatrice delle orbite dei pianeti.

D'ora innanzi l'azione umana non avrà più, come rettificante ed elevante, l'alveo della grazia: si svolgerà autonomamente nel suo irrimediabile processo di peccato, incapace come che sia di redenzione.

La nuova epoca – l'età moderna! – sarà l'epoca della natura senza la grazia, dell'uomo senza Cristo, della filosofia senza la teologia, dell'arte senza la religione, del diritto, dell'economia e della politica senza la morale, dello Stato senza la Chiesa, della terra senza il Cielo!

La piramide dei valori così sapientemente costruita nel corso di quasi un millennio e mezzo di storia è ormai tragicamente spezzata: comincia un'epoca di rivolta.

Le conseguenze? Gli sviluppi dell'azione umana (azione politica, economica, culturale) pur non potendo radicalmente sottrarsi alle influenze anche indirette dell'Evangelo – nessuno potrà mai staccare dal cuore dell'uomo certe «orientazioni» nuove e certe intime fermentazioni di bene poste definitivamente dalla grazia di Cristo! – non avverranno più sotto il controllo e dentro l'alveo della Chiesa Cattolica. Da qui la conseguenza che le vaste crescite dell'azione umana nell'età moderna – si pensi alla nascita del mondo industriale e capitalista, alla formazione di una potente borghesia, al moto culturale dell'illuminismo inglese e francese e all'Enciclopedia che ne è l'espressione più tipica, alla genesi della nuova Europa a struttura nazionale e, infine, ai movimenti di vasta portata ispirati all'ideologia socialista e comunista – saranno ineluttabilmente costituite sopra basi metafisiche e religiose diverse da quelle cristiane: tutto l'ordine naturale dell'uomo tenderà di costruirsi come «l'ordine dell'autonomia», disancorato dall'ordine soprannaturale di Cristo e di Dio.

Sta qui l'essenza della civiltà contemporanea e sta qui pure, l'essenza della sua smisurata crisi: perché il problema è proprio questo: saranno solide le basi ideologiche, diverse da quelle cristiane, sopra le quali riposa questo tipo «nuovo» di civiltà? O avremo una applicazione di quella semplice, ma così poco meditata eppure così eloquente, parabola del costruttore stolto che edificò sopra la Sabbia anziché edificare sopra la roccia?

La risposta non è dubbia per chi voglia con animo aperto dare un giudizio complessivo sulla crisi gigantesca che attraversa l'Europa ed il mondo: l'ordine naturale dell'uomo – l'intera scala dell'azione umana: economica, familiare, politica, culturale, religiosa – non ha saldezza se staccata dall'ordine soprannaturale di Cristo: questo è un complemento indispensabile di quello: solo con l'inserzione del primo nel secondo si solidifica e si gerarchizza il secondo: *sine me nihil potestis facere*.

Operare entro l'orbita della grazia di Cristo, e quindi, entro l'orbita della Chiesa di Cristo, significa agire in conformità all'unica legge di gravitazione che è regolatrice della totalità dell'azione umana: fuori di quest'ambito l'uomo si trova nella posizione di un astro esorbitato: le costruzioni che egli tenta, per quanto cariche di prudenza, sono destinate ad ineluttabile rovina.

Siamo qui in presenza di una legge di costruzione che non può mai essere impunemente violata. Il dramma dell'uomo è posto in questo inflessibile dilemma: o costruire con Cristo, componendo nell'alveo della dottrina di Cristo, della grazia di Cristo e della Chiesa di Cristo l'equilibrio sempre rinnovantesi delle forze umane in crescita nel mondo; ed in questo caso la costruzione avrà una solidità intrinseca capace di sfidare il tempo e le avversità; o costruire senza Cristo e contro Cristo; in questo secondo caso l'equilibrio delle forze umane diventa precario e momentaneo; l'edificio costruito non può sottrarsi ad una paurosa rovina.

Da questo dilemma non si esce: è l'unico teorema che dovrebbe essere iscritto sul frontone di ogni «palazzo del governo». La regola aurea dell'azione indi-

viduale e collettiva, familiare, economica, politica e religiosa, è questa: il metro che valuta infallibilmente le crisi umane è questo: perché questo metro include il mistero dell'Incarnazione.

Se Cristo è Dio il valore del suo insegnamento è assoluto: il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno.

VIII.

Ma lo strazio è questo: si proclamò l'autonomia dell'uomo e la sua liberazione da ogni vincolo e da ogni elevazione soprannaturale e si pervenne, invece, all'annientamento teorico e pratico del valore individuale dell'uomo.

Le prove non mancano.

Si pensi alla civiltà borghese-capitalista fiorita sopra le basi metafisiche della riforma, dell'illuminismo inglese e francese e della stessa meditazione kantiana.

Si direbbe che apoteosi più alta dell'individuo non potrebbe essere costruita, tutta la corrente di pensiero che va dalla riforma ad Hobbes, a Locke, a Rousseau, a Kant ha per suo nucleo centrale l'individuo ed i suoi diritti, i caratteri della sociologia che ne è derivata non potrebbero essere più marcatamente individualisti. Diritti naturali dell'uomo, contratto sociale, volontà della maggioranza, dignità (kantiana) della persona, sono tutti motivi essenziali a questo illuminismo acceso che domina il Settecento e che si proietta, anche se vivamente contrastato, su tutto l'Ottocento.

Ma in realtà cosa è avvenuto? Sganciato l'uomo da Cristo e dal Corpo mistico al quale, come membro apparteneva, si è spezzato quell'equilibrio di solidarietà fraterna nel quale soltanto possono armonicamente comporsi le forze individuali, così si è determinata la nascita di quella minoranza di oppressori e di quella immensa maggioranza di oppressi che caratterizza l'economia capitalista dell'incipiente Ottocento.

Dove è, per questa gigantesca folla di «poveri», la dignità della persona, la libertà politica, l'eguaglianza giuridica e così via?

La reazione socialista e comunista non è – sotto certi aspetti – affatto priva di fondamento: la critica dell'economia capitalista e della correlativa «civiltà borghese» – cioè di una economia e di una civiltà generale fuori dall'alveo del Cristianesimo – è legittima.

Ma la critica in nome di che cosa? Con quale metro misurare le essenziali deficienze del sistema?

Sta qui tutto il problema: se la «metafisica» illuminista dell'uomo è incapace di costruire un sistema economico e politico tale da assicurare in concreto la dignità ed il valore della persona, quale altra metafisica sarà sempre capace di fare da base ad un sistema economico e politico nel quale questo valore sia assicurato?

Restando fuori del Cristianesimo non c'è via di scampo: il pendolo che era violentemente oscillato verso destra non potrà che oscillare, con pari violenza,

verso sinistra: all'individualismo di Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, sarà sostituita la statolatria idealista di Hegel o quella materialista di Marx.

Terrificante «metafisica» dell'uomo quella che sta a base della dialettica hegheliana e marxista; l'individuo è tutto chiuso nei duri ingranaggi di un processo storico che irrimediabilmente e definitivamente lo schiaccia!

Schiacciato a destra dagli ingranaggi dell'industrialismo che lo riduce al valore di una ruota della macchina produttiva, schiacciato a sinistra dagli ingranaggi di una «dialettica» statale o razziale o economica che si serve di lui come di uno strumento, senza libertà e senza volontà perché fornito di libertà e di volontà soltanto derivate. Il dramma – divenuto attualmente tragedia di proporzioni mai viste! – sembra senza soluzione.

Tutti avvertono che la crisi è di tutto il sistema: che c'è qualcosa di fondamentalmente negativo – pur senza disconoscerne i vasti apporti – all'inizio di questa civiltà che ha fatto formale apostasia da Cristo.

È vero: da qualche tempo la «crisi della persona» costituisce uno dei motivi essenziali della meditazione più vivace e più significativa del nostro tempo.

Non alludo qui alla energica attività di richiamo su questo tema compiuto dai vari settori europei del cattolicesimo contemporaneo: è risaputo, infatti, come intorno alla persona umana, al suo valore, alla sua crisi, ai suoi riflessi sociali, i cattolici di tutti i paesi d'Europa abbiano accentuato vivacemente la loro meditazione.

E si capisce: come si potrebbe affondare l'occhio indagatore sulla crisi della civiltà contemporanea trascurando, o non mettendo nel dovuto rilievo, quel punto che costituisce il centro nevralgico nel quale la crisi si radica?

Va al riguardo soprattutto citata l'ampia letteratura dovuta ai cattolici di Francia: oltre gli studi del P. Gillet, del P. Garrigou-Lagrange, del Maritain, ed oltre la raccolta delle relazioni delle Settimane di studio dei cattolici francesi, va in modo particolare ricordato il numero speciale degli Archives de philosophie XIV (1938) dedicato interamente alla persona umana.

Non meno approfondita, anche se meno ampia, è la meditazione dei cattolici italiani in proposito: oltre l'ampio studio critico di Gonella, vanno ricordati i lavori del P. Messineo, del Pavan, del P. Bruculeri, ecc. Questa meditazione dei cattolici fu suggellata e riaccesa dal messaggio natalizio 1942 di Pio XII: un messaggio di ampie proporzioni che contiene una dottrina centralizzata dal tema della persona: sotto lo stimolo di esso viene compendosi un lavoro di analisi che rimette in discussione e fa oggetto di valutazione e di critiche l'intera struttura culturale, politica, giuridica ed economica dell'attuale tipo di civiltà.

Ma le reazioni personaliste che qui ci preme di porre in risalto sono quelle che derivano da altri vasti settori della cultura europea: quelle, soprattutto, che in un modo o nell'altro si richiamano alla «esperienza» di Kierkegaard.

L'accento è qui decisamente posto sull'individuo, sul singolo: la reazione contro l'idealismo hegheliano, il materialismo marxista, ed ogni forma di storicismo svalutatore dell'uomo è qui violentemente espressa.

Il problema, l'unico problema della metafisica e della vita, è il problema dell'uomo: il problema drammatico dell'«esserci» dell'uomo.

Non per nulla c'è un testo agostiniano che viene quasi posto sul frontone di questa costruzione metafisica che rimette in circolazione certi essenziali motivi della meditazione cristiana: la morte, l'angoscia, il peccato, la grazia, la resurrezione. *Ego certe laboro et laboro in meipso, factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii.*

I nomi di Heidegger, Jaspers, Max Scheler, N. Hartmann, Gabriel Marcel, Berdiaeff, Lavelle, K. Barth, Abbagnano, Guzzo ecc., vengono qui necessariamente richiamati: sotto l'impulso di motivi dichiaratamente o segretamente o unilateralmente cristiani la meditazione di tutti ha come centro questa angosciata domanda: ma l'uomo cosa è? Quale dramma interiore ne costituisce la fatica ed il valore? Cosa è mai la morte che lo colloca in una zona di frontiera fra il tempo ed il nulla o, se si vuole, fra il tempo e l'eterno? Perché quella lacerante dialettica di peccato e di rinascita, di disperazione e di speranza, di morte e di vita, che lo fa diventare una battaglia senza esito ed un dramma senza soluzione?

Non si può certo negare il singolare valore suggestivo di questa così vivace e dolorante meditazione intorno all'uomo.

Le fonti sono palesi: S. Agostino, Pascal, l'«Imitazione di Cristo», la letteratura di «sinistra» circa la grazia e la predestinazione; un Cristianesimo «torbido»; una fermentazione faticosa, talvolta disperante, della grazia di Cristo; una conversione iniziale dell'uomo a Cristo; il primo atteggiamento di reazione dolorosa della natura peccatrice investita dalla estrema purezza della grazia, qualcosa che potrebbe ricordare da lontano le «notti» purificatrici e dolorose di S. Giovanni della Croce.

Ma si tratta, in genere, di un Cristianesimo senza efficacia liberatrice: un Cristianesimo che soltanto agita senza risolvere questa dura inquietudine dell'uomo! Forse che l'angoscia è fine a se stessa? Forse che il valore dell'uomo consiste nel fatto dolorante della morte che attimo per attimo lo consuma e lo aspetta? Che senso ha un dramma che non trova soluzione alcuna? Un peccato che non si redime? Una fede che non riesce a spezzare i confini del tempo e che non riesce ad elevare effettivamente l'uomo dal piano del dolore e della morte a quello della gioia e della resurrezione, che fede è mai?

Altra cosa è l'aver coscienza della presenza di questo dramma e di questo dolore durante tutta la vita terrena dell'uomo, ed altra cosa è far di questo dramma, e di questo dolore la via senza uscita nella quale l'uomo è ineluttabilmente posto.

IX.

La vita cristiana è certamente dinamica, drammatica, angosciata: ma al di là del moto c'è la dolcezza della immobilità riposata in Dio: al di là del dramma, c'è la pace santificatrice di Dio; al di là dell'angoscia, c'è la gioia rasserenatrice di Dio! *Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur.* La Croce,

va benissimo; segno inconfondibile di Cristo; ma dopo la Croce c'è la resurrezione: se Cristo non è risorto, anche il valore della Croce è evacuato.

La grazia non è senza efficacia sanatrice per la natura corrotta nella quale si inserisce, sta qui la radice dalla quale germogliano indissociabili il dolore e la gioia, la morte e la resurrezione, l'impotenza e la forza; questi due aspetti del Cristianesimo sono inscindibili; c'è la lotta, c'è la fatica, c'è l'asprezza; ma c'è anche la vittoria, c'è la conquista, c'è la dolcezza; per chi sale con energia di scalatore, la cima di Dio è assicurata. La grazia è trionfatrice perché Cristo ha vinto – *ego vici mundum!* –: la vera dialettica interiore del Cristianesimo fiorisce nel gaudium eterno e nella eterna beatitudine.

Torniamo, come si vede, ai problemi cruciali nella riforma.

È un bene, certamente, che settori così vasti e così qualificati della cultura umana rifacciano, a ritroso, con ardimento, le vie percorse dalla cultura moderna; superati di colpo il «collettivismo» annientatore dell'uomo e l'illuminismo senza mistero e senza calore; c'è nel singolo un valore, anzi in certo senso, il massimo valore; c'è nell'interiorità dell'uomo un mistero di cui sono insondabili l'essenza e la vastità, bisogna tornare all'uomo.

Riecheggia quasi il monito socratico: conosci te stesso.

Ma si va più in là; perché il Cristianesimo è qualcosa di ineluttabilmente inserito, come elemento di cui non si può più fare a meno per decifrare in qualche modo questo intimo mistero di cui l'uomo è portatore: la grazia, coi suoi problemi così gravi, è presente in questo dramma di colpa e di redenzione; più che a Socrate il posto spetta ad Agostino ed a Pascal; qui è in giuoco tutta la problematica dei rapporti fra l'uomo e Dio, fra l'uomo e Cristo.

Siamo, quindi, su terreno essenzialmente cristiano: il problema dell'uomo è essenzialmente legato col problema del Cristianesimo.

È un bene, certo, l'aver riportato entro i confini dell'Evangelo l'essenziale della meditazione metafisica, l'aver posto tutta l'attenzione sul valore dell'uomo e sul problema della sua destinazione.

Ma giunti a questo punto bisogna avere la forza di fare un altro passo «indietro». Forse che la teologia cattolica, con le sue solide strutture sostenute dalla meditazione di santi e di dottori, non abbia qualcosa di decisivo da dire su questa totale problematica dell'uomo? Non potrebbe darsi che le Summae medioevali – quella di San Tommaso in ispecie – contengano qualche solido pilastro capace di sostenere ancora l'edificio naturale e soprannaturale dell'uomo?

Poiché ogni concezione storicista o idealista o materialista va respinta (ciascuno di noi non è davvero «un'onda» destinata ad esaurirsi nel divenire storico o in quello dell'idea o della materia), poiché va pure respinta ogni concezione illuminista e naturalista (l'uomo non è chiuso entro i termini della natura; c'è un mistero in lui che ne sopraeleva il valore e che gli dà accesso al piano soprannaturale di Dio) – poiché non può neanche soddisfare una concezione soltanto problematica, drammatica, angosciata, della vita e del suo valore (il pro-

blema, il dramma e l'angoscia dell'uomo esigono una soluzione ed una pace; il Cristianesimo non è soltanto «inquietante» ma anche e soprattutto portatore di gioia eterna) la conseguenza è ovvia: bisogna ritornare – figlioli prodighi! – alla dimora dalla quale siamo partiti!

Le arcate semplici e luminose della teologia cattolica sono la casa del Padre; la casa riposante della verità che ci aspetta: qui soltanto, dopo essere andati ramminghi, dispersi, affamati, per le vie dell'errore potremo infine trovare la verità che illumina e che armonizza; l'equilibrio che rappacifica; la delicata composizione, sul piano di Dio, di tutti i valori individuali e sociali dell'uomo.

X.

Tornare, dunque, a S. Tommaso?

La domanda può irrigidire qualche spirito moderno abituato alla complessità dialettica di toni e di problemi che caratterizza, rendendola certamente suggestiva, tanta parte della meditazione contemporanea.

C'è nella architettura lineare della Summa qualcosa di scheletrico, di freddamente esatto, che può anche, se si vuole, legittimare questo irrigidimento.

Eppure, se si ha il coraggio di vincere questa prima impressione e se si attraversa con fiducia il grande portico che introduce nell'interno dell'edificio, una impressione nuova di pace di armonia, di luce, farà rapidamente posto alla prima impressione sgradita di freddo.

Avete mai provato ad attraversare la porta di un convento ed a trovarvi all'improvviso in un chiostro ricco di arance e più ricco ancora di silenzio e di pace? Tutto vi è armonizzato; l'unità vera vi regna; quella che compone, senza compprimerli o svalutarli, gli elementi di cui consta.

Così della Summa Theologica di S. Tommaso: se vi provate ad attraversare il portico delle cinque prove della esistenza di Dio – un portico con cinque pilastri che offre uno spettacolo di severa compostezza e di intrinseca solidità – voi vi troverete nell'interno di un «chiostro» ove sono gerarchicamente armonizzati gli esseri tutti che compongono il vasto poema della creazione.

Quale meraviglia e quale inespriabile senso di armonia, di bellezza, di pace, in questo «firmamento» del mondo! Tutti gli esseri collocati a piramide, sopra una scala che li gerarchizza e che culmina in una sommità che all'infinito li trascende: Dio è la loro comune origine, il loro comune ed ordinato centro di gravitazione, il loro comune ed ordinato fine.

E l'uomo?

Entra in questo quadro di insieme con una nota essenziale: la creazione visibile culmina in lui; egli sta all'orizzonte, fra cielo e terra; sullo spartiacque che divide il tempo dall'eterno.

È un mediatore; un ponte fra la terra ed il cielo; gli esseri inferiori sono a lui ordinati; egli poi è ordinato a Dio.

La grazia è l'elemento soprannaturale che conduce a termine questa ordinazione: fornito di questa forza il piano dell'azione si sopraeleva: attraverso le cose visibili l'intelletto si unisce gradualmente e mediatamente prima, totalmente e immediatamente poi, a Dio invisibile.

L'amore si placa in questo possesso beatificante: il bene totale – Dio stesso – si dona totalmente alla volontà assetata dell'uomo.

E il peccato? Ed il dramma umano?

Un disordine, un gesto di rivolta, in questo poema universale di obbedienza e di ordine: *aversio a Deo et conversio ad crecuras*: una rottura, operata dalla libera volontà dell'uomo, nella gerarchia dei valori; una violazione della legge dell'essere; nel distacco violento dell'uomo da Dio.

La storia dolorosa dell'uomo, con le convulsioni collettive e coi suoi drammi individuali, ha qui la sua radice.

Spezzata la legge di gravitazione morale come potrebbero evitarsi le crisi di disquilibrio che caratterizzano, con le loro paurose tragedie, il corso della storia umana?

Ricadiamo dunque nella visione pessimistica della vita umana? Un dramma senza soluzione?

Interviene qui la concezione rasserenante, propria del cattolicesimo, dei rapporti che intercorrono fra la natura e la grazia.

La grazia è una forza soprannaturale inserita nella radice dell'anima; una forza – sanante ed elevante della natura – che si ramifica attraverso le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo investendo l'intera struttura delle facoltà e orientando la totalità dell'azione.

Così l'uomo è intrinsecamente rifatto: la vita di Cristo a lui partecipata gli ricomponne in armonia le forze che lo costituiscono: rientra nell'orbita che la legge di Dio gli prescrive; e con la ricomposizione dell'individuo si ricomponne la società nei suoi gradi crescenti che partono dalla famiglia e che, attraversando la Patria, pervengono, al limite dell'unità ordinata dell'intera famiglia umana.

Il corpo mistico di Cristo è il nuovo paradigma della società civile dell'uomo.

Nella *Summa* di S. Tommaso questo complesso tema dell'uomo – del fine che lo attrae, delle facoltà, delle virtù, della legge e della grazia mediante cui opera, di Cristo da cui la grazia deriva e che offre all'uomo la via e la vita necessaria per giungere a Dio – è sottoposto ad analisi che nelle loro risultanze essenziali sono davvero definitive.

Tornare a S. Tommaso? Noi non dubitiamo sulla positività della risposta: la meditazione umana ha necessità di enunciati semplici, esatti, ordinati; nelle tenebre nelle quali brancoliamo dopo secoli di crisi ci è necessaria una luce che orienti: cosa è l'uomo? Quale ne è il destino ed il valore? Quale nesso essenziale esiste fra i problemi dell'uomo e la rivelazione di Cristo? Quale la struttura del corpo sociale? Tutte domande che trovano nella meditazione tomistica la loro soluzione ordinata: Dio, il mondo, l'uomo, la legge, la grazia, la società: tutto è

collegato in questo sistema armonioso che è, davvero, un riverbero della scienza di Dio nella mente dell'uomo.

XI.

Questo «ritorno» a S. Tommaso – un ritorno, si capisce, nel quale non può mancare la risonanza di tanta pur luminosa meditazione contemporanea: si pensi, per esempio, alla fiamma di carità che alimenta l'alta meditazione di Blondel – è ciò che è stato tentato nelle pagine che seguono.

Il disegno del lavoro è semplice: bisogna scrutare prima, per rivendicarne il valore, l'intima struttura ed autonomia di ogni essere individuale; bisogna quindi considerare il collegamento armonico della universale famiglia degli esseri individuali scrutando anche la finalità animatrice del moto di ciascuno di essi.

Sopra questa base metafisica doveva poscia essere costruita la meditazione relativa all'uomo.

Quale la struttura? Quale la tendenza? Quale la finalità? Quale l'azione? E, di conseguenza, quale il valore?

Nel quadro delle soluzioni di tali problemi, andava, infine, meditato il problema che concerne la natura, la finalità, la struttura, ed il valore del vincolo sociale.

In tutte le pagine che seguono è evidente la preoccupazione di una tesi: l'uomo non è un mezzo e la società un fine, ma l'uomo è un fine e la società è un mezzo.

L'accento così vivo posto in questa tesi – che è vera! – si spiega quando si pensi al «clima» nel quale questo lavoro è fiorito: esso è stato meditato e in buona parte scritto negli anni 1940-1941 quando le dure conseguenze della concezione totalitaria dello stato – lo stato etico di triste memoria! – gravavano come peso insopportabile sulle nostre coscienze.

Contro la tesi così violentemente ripetuta ed attuata – tutto nello stato, nulla fuori dello stato – bisognava contrapporre l'altra tesi che capovolge i termini del rapporto e che, pur riconoscendo il principio della socialità e della subordinazione del singolo al bene comune, afferma, però, con decisione che la suprema finalità di tutto l'aggregato sociale è sempre e soltanto la persona.

Affermazione ormai pacifica in questa estate 1943 dopo che il mondo politico italiano si è rovesciato ritrovando le sue leggi normali di vita! Affermazione sicura dopo il messaggio pontificio del Natale 1942 che dice parole così chiare intorno a questo doloroso problema.

Ma affermazione davvero pericolosa quando – fino a ieri! – la proclamazione della verità era titolo bastevole per una persecuzione violenta!

XII.

Mi scuserò per le deficienze che il lavoro presenta? Certo: un lavoro completo avrebbe richiesto tante cose: bibliografia ampia, citazioni nutrite, cri-

tiche metodiche e vaste; ma tutto questo non era nell'intento: qui si voleva dare soltanto qualche linea essenziale, qualche luce orientatrice, qualche proporzione sicura: temo anzi che in qualche punto – ad esempio a proposito della «tendenza» e dell'azione dell'uomo – lo svolgimento sia stato eccessivo: qualche taglio avrebbe contribuito alla chiarezza architettonica dell'insieme.

Ma pazienza! Avviene sempre così: quando una cosa è fatta si vorrebbe rifonderla per darle volto nuovo e nuova struttura!

Il lettore accolga, dunque, questo lavoro come il frutto, comunque lo si voglia giudicare, di una esigenza tanto sentita in questi anni drammatici della storia che abbiamo vissuto e che viviamo.

Ciò che preme è questo: ricordarsi sempre, nelle alterne vicende del pensiero e della storia dell'uomo, che il destino dell'uomo non è chiuso nel tempo, ma è fuori del tempo; che nessuna realtà temporale – famiglia, stato, classe, razza, ecc. – può avere la pretesa di «totalizzare» per sé la vita esteriore ed interiore dell'uomo.

Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum dice S. Tommaso; il punto supremo d'approdo è per l'uomo Iddio; solo dall'alto di questo approdo può discendere luce adeguata per risolvere i problemi dell'uomo: per i quali deve essere sempre tenuta presente quella finalità suprema che S. Agostino così precisava: *fecit Deus creaturam rationalem ut Summum Bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur.*

Festa dell'Assunta 1943.

Avvertenza

Questo libro che doveva essere licenziato alle stampe nel 1943 esce, invece, nel 1947.

Anche se le condizioni esterne che esso presuppone sono mutate – quante novità da quel 1943 che ci appare ormai lontano! – non sono mutate quelle esigenze di chiarezza teoretica, relativa ai massimi problemi umani, cui esso desidera venire incontro: le ragioni, perciò, che ne legittimarono allora la stesura restano tuttavia.

L'Autore sarà pago se qualche raggio della luce del pensiero di S. Tommaso – luce davvero angelica! – possa, attraverso queste pagine, recare consolazione, verità e novità ad un'anima sola!

Domenica in Albis 1947 Beatificazione di Contardo Ferrini

Abbreviazioni

Opere di San Tommaso d'Aquino citate nel presente lavoro con le rispettive abbreviazioni.

Met.:	In Aristotelis libros XII Metaphysicorum Commentarium. (I numeri corrispondono all'edizione del P. Cathala, Marietti).
Eth.:	In Aristotelis libros X Ethicorum Commentarium.
Pol.:	In Aristotelis libros VIII Politicorum Commentarium.
De causis:	In Librum de causis Commentarium.
(1, 2, 3, 4) Sent.:	In Petri Lombardi IV Libros Sententiarum Commentarium.
1 Cor.:	In Epistol. S. Pauli ad Corinthios. La SUMMA THEOLOGICA viene indicata semplicemente col numero della Parte, della questione, dell'articolo, della soluzione; es. I, 12, 3, 1 ^m = Part. I, quaest. 12, art. 3, ad primum. In casi di ambiguità si premette la sigla S. Th.
C.g.:	Summa contra Gentiles: il numero romano indica il libro, quello arabo il capitolo.
De pot. Dei:	Quaestiones disputatae De Potentia.
De verit.:	Quaestiones disputatae De Veritate.
De malo:	Quaestiones disputatae De malo.
De anima:	Quaestiones disputatae De anima.
De spirit. creat.:	Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis.
De carit.:	Quaestiones disputatae De caritate. (Il numero romano indica la questione, quello arabo l'articolo).
De ente et cess.:	De ente et essentia Opusculum.
De reg. princ.:	De regimine principum Opusculum.
De princip. naturae:	De principiis naturae Opusculum.
Contra impugn.:	Contra impugnantes Dei cultum et religionem Opusculum.
Comp. Th.:	Compendium Theologiae.

1. Posizione del problema concernente il valore dell'individuo umano

Quale è il «valore» dell'individuo umano?

L'espressione individuo umano coincide totalmente con l'altra più in uso: persona umana.

Ciò affermo per negare – aderendo a P. DESCOQS, *Individu et personne* in Archives de Phil. XIV (1938), «Autour de la personne humaine» – la fondatezza della differenza fra individuo e persona: quasi che l'uomo fosse diviso in due e fosse, perciò, collocato su due piani diversi: sul piano inferiore

della materia in quanto individuo; sul piano superiore dello spirito in quanto persona.

L'individuo umano, nella sua inscindibile unità di materia e di spirito, è persona: ed è tale poiché la sua natura è razionale [*persona est individua substantia rationales naturae* I, 29, 1; I, 29, 2].

Le due espressioni, quindi, individuo umano e persona umana sono in tutto equivalenti [I, 29, 2; de pot. Dei IX, 1].

E tuttavia mi piace mettere l'accento su «individuo» [*quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum* I, 29, 4]: perché mentre la realtà individuale è l'unica realtà sostanziale sussistente in natura [Met. 2174; 1641; de pot. Dei IX, 1, 4; *nihil subsistis nisi individuum in genere substantiae* I, 29, 2; ib., 4^m; I, 45, 4]; essa è, per contro, l'unico oggetto contro cui puntano in ogni tempo – e con rinnovato ardore nel nostro – tanto il monismo materialista (l'individuo in genere e quello umano in ispecie non è una realtà per sé stante, ma è un «momento» ed una «accidentalità» nella dialettica e nel processo della materia [Feuerbach-Marx]) quanto il monismo idealista (l'individuo umano non è una realtà per sé stante, ma è una «accidentalità» dell'Idea; la sua realtà non è originaria ma derivata; è solo un «momento» nella dialettica dell'Idea o dello Spirito) [Fichte-Hegel].

Queste due tesi sono radicalmente errate: da esse discendono errori che infirmano non solo tutto l'ordine della «ragion teoretica» ma anche quello della «ragion pratica».

Esse infatti, determinano una visione errata della realtà totale e determinano, inoltre, purtroppo, una orientazione dell'ordine giuridico e politico che contrasta in radice con le fondamentali esigenze della natura umana.

2. Le premesse metafisiche del problema: la struttura «individualista» del reale

Per risolvere il nostro problema bisogna richiamarsi ad alcune fondamentali verità che stanno a base dell'edificio teologico di S. Tommaso.

La prima è questa: in natura non sussistono che esseri individuali concreti quali sono gli individui sostanziali [Met. 2174; de pot. Dei IX, 1, 4^m; S. Th. I, 29, 2; Met. 1641 etc.].

Tutti gli altri esseri – corrispondenti alle altre categorie diverse dalla sostanza – sono accidentali; non sono, cioè, forniti di una sussistenza propria non essendo che «proiezioni» degli esseri sostanziali nella esistenza dei quali sono radicati e dalla sostanza dei quali sono, per così dire, sostenuti e alimentati [... *quibus interemptis, impossibile est aliquid aliorum remanere*, de pot. Dei IX, 5; Met. 2489; 2485; *substantia est principaliter ens a quo propaginantur et derivantur omnia genera*, cfr. Met. 2417; *ens simpliciter dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia quia sunt huius quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa*

habeat esse, sed per eam sub stantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus, Met. 2197: ... *et ad hoc (sostanza) sicut ad primum et principale omnia alia entia referuntur*, Met. 543; *alia entia (accidenti) non possunt separati a substantia*, Met. 2422; *accidentia dicuntur entia non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est... sunt entis entia*, Met. 2419; cfr I, 45, 4; Met. 885; 951; 534-543; 2417; 2419; 2489].

Questa verità basilare, che mostra la struttura essenzialmente individualista, anche se ordinata [Met. 2634, 2635, 2636, 2637], dell'universo viene enunciata da S. Tommaso con inequivocabile chiarezza e fermezza a proposito della supposta sussistenza delle idee «separate» di Platone. Tali idee non sussistono in natura, come non sussiste nessun universale [*nullum universale, nec ens, nec unum, nec genera, nec species habent esse separatum praeter singularia*, Met. 1641; *nullum universale est substantia*, Met. 1585; de pot. Dei IX, 1; I, 29, 2, 4^m]: esse esistono soltanto accidentalmente, in quanto sono «contenute» nella mente singola che concepisce astraendole dagli oggetti dell'esperienza [l'idea esiste *tantum in consideratione intellectus abstrahentis communia a propriis*, Met. 2174; *quod Aristoteles intendit reprobare ostendens quod animal commune vel homo communis* – cioè l'idea di animale e di uomo – *non est aliqua substantia in rerum natura. Sed hanc communitatem* – cioè questa idea – *habet forma animalis vel hominis secundum quod est in intellectu, qui unam formam accipit ut multis communem, in quantum abstrahit eam ab omnibus individuantibus*, Met. 1571; cfr. Met. 158, 228; 1683, 153, 154, 155, 157, 214; 224, etc].

E questa non sussistenza delle idee (in genere degli universali e di tutti gli esseri accidentali) deriva dal fatto che la esistenza sostanziale è attribuito esclusivo degli individui sostanziali: *et veritas haec est quia nihil est in rerum natura praeter singularia existens* [Met. 2174; cfr. de pot. Dei IX, 1, 4^m; *nihil subsistit nisi individuum in genere substantiae*; S. Th. I, 29, 2; I, 45, 4: *proprie vero creata sunt subsistentia*].

Così è rovesciata la concezione platonica (ed ogni altra concezione «idealista»): il piano dei valori è spostato dall'astratto al concreto.

Ciò che è primario, originale, sostanziale, non è l'idea astratta universale, è l'individuo concreto particolare; ciò che è secondario, derivato, accidentale, non è l'individuo concreto particolare, è l'idea astratta universale [*Nam idea hominis secundum Platonem dicitur per se homo* – quindi valore primario, originale, sostanziale – *hic autem homo sensibilis dicitur per participationem* – quindi valore secondario, derivato, accidentale, Met. 224; cfr. Met. 153, 154, 155, 156, 157: ma ciò è errato e va capovolto, Met. 158].

Questa tesi proietta vivissima luce, mostrandone la radicale erroneità sulle più moderne concezioni idealiste: esse pure hanno indebitamente ipostatizzato, elevandoli a valori primari, originali, sostanziali, enti accidentali quali l'idea, lo Spirito, la Storia, lo Stato etc.: esse pure hanno indebitamente svalutato, abbassandolo a valore secondario, derivato, fenomenico, l'individuo umano.

Contro di esse si levano, vigorosamente valide ed attuali, le enunciazioni basilari della metafisica tomista: *in rerum natura nihil est praeter singularia existens* [Met. 2174]; *nihil subsistit nisi individuum in genere substantiae* [de pot. Dei IX, 1, 4^m]; *nullum universale est substantia* [Met. 1585]); *nulla relatio* (quindi nessuna comunità politica, cfr. Eth. I, 1) *est substantia* [de pot. Dei IX, 4, 11^m]. Solo l'individuo concreto ha un essere *firmum et solidum*, al quale *sicut ad primum et principale omnia alia referuntur* [Met. 543].

Da questo centro individuale della realtà si irradiano e verso di lui convergono tutte le altre realtà accidentali [Met. 2417; 2418; 2419]: tanto quelle ideali generate dalla capacità universalizzatrice della mente umana [Met. 158] quanto quelle sociali causate dalla intrinseca tendenza sociale propria della natura umana [Eth. I, 1; Pol. I, 1].

3. *Gli errori del monismo materialista o panteista*

Se infatti, gli essere individuali concreti costituiscono le sole realtà sostanziali ne deriva che è errato considerare quale sostanza unica la materia e come accidentali manifestazioni di essa i singoli individui concreti [Met. 74: gli antichi... *posuerunt principia omnium esse sola illa, quae reducuntur ad speciem causae materialis; secondo costoro materia, quam dicebant esse substantiam rei, manet in omni transmutatione*; cf. Met, 75, 76]; ed è errato anche considerare la totalità degli esseri individuali concreti – l'universo – quale unico essere sostanziale del quale i singoli individui non sarebbero che manifestazioni accidentali [Met. 134: gli antichi *enuntiaverunt de universo quasi totum universum esset unum ens vel una natura*; Met. 136: per essi l'universo era *unum secundum substantiam diversificatum tamen secundum accidentia*; Met. 135: anche le posteriori iniziali affermazioni spiritualiste non si allontanano da questa tesi panteista: esse pure *dicunt quod omnia sunt simpliciter unum*; Met. 141: *antiqui dicebant ipsum mundum esse Deum*; cfr. Met. 134-143; 2651].

L'errore di questo monismo materialista e panteista sta nell'aver creduto che gli esseri individuali siano come «proiezioni» di una medesima sostanza [la materia o, come Parmenide credeva, l'essere, Met. 138]. Parmenide, più raffinato, pensava appunto che tutti gli esseri non fossero che «proiezioni» dell'unico essere [Met. 138]. Ma non si avvide che *ens non est genus* [Met. 139, 889] e che quindi l'essere *multipliciter dicitur de diversis* [Met 139; 539; 534, 2170].

Nell'universo non vi è un essere solo, vi sono, invece, molti esseri individuali gli uni dagli altri nettamente distinti, seppure gli uni con gli altri armonicamente ordinati [Met. 2632-2635].

Questa critica vale, evidentemente, anche contro le rinnovate apparizioni del monismo materialista e panteista. Si pensi al materialismo dialettico e storico di Marx e alla «sostanza unica» di Spinoza.

Contro le illegittime ipostatizzazioni della «materia» o del «tutto» e contro la conseguente svalutazione dell'individuo abbassato al grado di semplice «manifestazione» accidentale della materia o del tutto, noi possiamo di nuovo vigorosamente ripetere che l'unica sostanza è quella circoscritta entro i confini di ciascun essere individuale concreto, ciascuno dei quali possiede un proprio originale valore ed un proprio solido, completo ed incomunicabile essere [Met. 543, 1640].

Nihil subsistit nisi individua substantia [de pot. Dei IX, 1, 4^m].

4. Come è costruito un essere individuale e sostanziale

Si dirà: cosa è, propriamente, e come è «costruito» un essere individuale concreto del quale solamente viene predicata la sostanzialità?

Per rispondere a queste domande basta sottoporre all'analisi il proprio essere individuale: esso è, infatti, il tipo più elevato fra gli esseri individuali concreti che possono formare oggetto di esperienza.

Tale analisi mostra che il mio essere individuale (l'io che io sono) consta dei seguenti elementi: *a*) di una natura o essenza (o quiddità) umana risultante dalla composizione unitaria di materia e di forma (anima) che mi colloca in un determinato genere (animale) e in una determinata specie (razionale) [de ente et essentia II, 5: *nomen essentiae in substantiis compositis significat illud quod est ex materia et forma compositum*]: in virtù di questa natura, che è posseduta da tutti gli individui appartenenti alla specie umana, io mi riconosco fondamentalmente simile agli altri uomini.

Ma questa natura non è un essere sussistente [de pot. Dei IX, 5, 13^m: *Natura communis de se non subsistit nisi in singularibus*]; una sostanza sussiste in quanto è individualizzata in me e negli altri: da qui la necessità di un *principium individuationis*, che individualizza la natura umana in questo uomo che io sono.

Tale *principium* è dato dall'anima individuale e dalla così detta materia signata cioè da questa mia carne e da queste mie ossa che costituiscono l'inconfondibile armatura della mia individualità [I, 29, 4; anche *de ente et essentia* II, 6: *haec autem materni (signata sub certis dimensionibus) poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet*, de pot. Dei IX, 1].

Questo *principium* è il secondo elemento: *b*), che provo analizzando la mia realtà individuale.

Procedendo in questa analisi trovo, infine, un terzo elemento: *c*), che è l'elemento che dà esistenza concreta alla mia individualità umana: si tratta, infatti, dell'essere che animando, per così dire, ed unendo natura e principio individuale dà esistenza sostanziale all'individuo concreto che ne risulta.

Fa di questo individuo una realtà sussistente; un ente che ha una propria autonomia di esistenza e di azione; un essere inserito nella serie degli esseri individuali concreti [De spirit, creat. I, 1: *in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud esse participatum*; ib. ad 8^m: *intantum unumquodque*

est inquantum ipso esse participat; de ente et essentia V, 3: Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate; Met. 556: ... in qualibet re quae habet esse ab alio – cioè in tutti gli enti creati – aliud est esse rei (et aliud) essentia eius; Met. 558: Esse rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae; cfr. S. Th. I, 3, 4; C. g. I, 22; de pot. Dei VII, 2; S. Th. I, 50, 2, 3^m: (in rebus materialibus) invenitur duplex composito: prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse, sic ut potentia ad actum].

Che questo elemento sia distinto dalla essenza risulta evidente anche da ciò: che io posso benissimo concepire la natura umana indipendentemente dal fatto che essa sia in realtà sussistente in questa o quella persona [de ente et essentia V, 3: *omnis essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura*].

D'altro canto una esistenza puramente ideale – cioè accidentale, nella mente che la pensa – non dà luogo ancora ad un individuo concreto: perché ciò avvenga è necessario che l'atto di essere investa, per così dire, quella natura costituentola, così, in individuo sostanziale. Da questo momento io esisto davvero: sono un essere che ha propria autonomia sostanziale, inserito ed operante nella serie degli esseri individuali concreti. [Su questo tema della struttura dell'individuo concreto cfr. l'opera dello ZAMBONI: *La persona umana*, Verona 1941, passim].

Il fondamentale errore di ogni concezione idealista, che trasporta il piano dei valori dal concreto all'astratto, sta proprio nel dimenticare l'originalità e, per dir così, la «intraducibilità» in termini ideali di questo costitutivo ed insurrogabile *actus estendi*: la mia idea di una cosa non è la cosa stessa: le manca, infatti, quell'energia intrinseca che la cosa possiede e che fa di essa un essere individuale inserito nella trama universale degli esseri.

La struttura dell'essere individuale concreto è ora ben definita: essa è identica per tutti gli individui: per l'uomo: come per quelli collocati nei gradi inferiori della «scala degli esseri»: tutti si presentano costruiti: *a*) con una natura determinata risultante dalla composizione di una determinata materia e di una determinata forma; *b*) con un principio formale individuato da una materia; *c*) con un essere partecipato che circola entro i confini della natura individualizzata.

Gli esseri immateriali – gli Angeli – non presentano l'elemento materiale individuante (essenza e soggetto coincidono: de pot. Dei IX, 1): in essi avviene soltanto composizione fra la natura – che è sola forma – e l'essere [de ente et ess. V, 5; S. Th. I, 50, 2, 3^m etc.]: in Dio solo scompare ogni composizione essendoci perfetta identità fra natura (essenza) ed essere [de ente et ess. V, 3; S. Th. I, 3, 4; I, 75, 5, 4^m].

5. *Il valore degli esseri*

Ma resta da portare un chiarimento su un punto concernente la struttura dell'individuo concreto: quello relativo alla composizione fra materia e forma. È un principio fondamentale della metafisica di Aristotele e di S. Tommaso che gli esseri che formano questo universo visibile – cioè gli esseri sensibili – hanno una essenza la quale risulta dalla composizione di materia e di forma [de ente et ess. II, 3: *essentia comprehendit materiam et formam*; Met. 1469].

La materia, infatti, con la quale è «costruito» ogni essere individuale concreto non è mai informe ma sempre necessariamente formata: si trova, cioè, in essa un principio che internamente la elabora e la definisce. È in virtù di questo principio che la materia viene ad assumere la funzione di elemento costitutivo di un dato essere. Da questa essenziale collaborazione di questi due elementi deriva la costruzione di un dato tipo di ente individuale concreto [Met. 320: *unum quodque constituitur in specie per propriam formam*].

Non vi ha dubbio, infatti, che ogni essere individuale concreto sia, per dir così, «rivestito» di un quid esteso, quantitativo ecc.; sia come governato dall'interno da qualcosa di altro che ne definisce il tipo e la funzione; in virtù di questo «qualcosa di altro» la materia costitutiva di un dato essere individuale è diversa da quella costitutiva di un altro essere individuale [Met. 1729: *cuiuslibet rei est aliqua materia propria*; Met. 1730: *materia prima est una omnium generabilium et corruptibilium; sed propriae materiae sunt diversae diversarum*].

Ed è in virtù di questo «qualcosa di altro» che l'essere individuale concreto acquista diversità di valore: perché quanto più «prezioso», più attivo, più dominante è questo quid formale, tanto più alto è il valore dell'essere individuale che lo possiede [Met. 2438].

Questo inscindibile legame di materia e forma che definisce la struttura di ogni essere individuale concreto è ciò che permette di respingere come erronee le opposte dottrine del materialismo e dell'idealismo: non tutto è materia nell'essere individuale; unito alla materia c'è dell'altro: c'è un principio attivo (la forma) che comunica l'essere alla materia e che la costituisce elemento costitutivo di un determinato ente. E, d'altro lato, la materia non è esclusa dalla struttura degli esseri sensibili, ne è parte essenziale; la forma non può sussistere da sé sola in tali esseri; deve essere individuata da una materia determinata.

Io – essere individuale concreto – ho un corpo (materia) ed ho qualche cosa di altro che è principio attivo e direttivo del mio corpo (forma): su questa fondamentale verità non può cadere dubbio alcuno.

6. *La «solidità» dell'essere individuale sostanziale*

Ma resta ancora a fare qualche altra indagine per completare la introspezione intrapresa sulla struttura e sul valore dell'ente individuale concreto: e anzi-

tutto: possiede questo ente individuale concreto una propria autonoma esistenza e, quindi, una propria unità, completezza, assolutezza?

La risposta di San Tommaso è qui pure esauriente e precisa: a proposito di una mirabile graduazione di valore circa la «solidità» dell'essere, egli afferma con decisione che l'ente individuale concreto (la sostanza prima) possiede un essere *firmum et solidum quasi per se existens* e che esso è il punto di riferimento di tutti gli altri esseri (accidentali): *et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia entia referuntur* (Met. 543; 539-542). Infatti soltanto l'essere individuale concreto è propriamente *ens* [Met. 2272]; esso è essenzialmente uno [Met. 550-553: *ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes*]; ha esistenza autonoma [Met. 1642: *de ratione substantiae est quod sit per se existens*; Mer. 1640: *Substantia nulli potest inesse nisi ipsi habenti earum cuius est substantia*; cfr. I, 29, 3, 4^m; I, 11, 3]; ha una sua intrinseca completezza [*de principiis naturae: habet esse completum*]: insomma è quasi un regno a sé, un che di autonomo e di assoluto [de pot. Dei IX, 4, 10]. Esso, infatti, è in sé indiviso, ma nettamente dagli altri diviso [I, 29, 4: *individuum est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*; I, 29, 3, 4^m: *individuum importat incommunicabilitatem*: cfr. de pot. Dei IX, 6; IX, 6, 3^m, 4^m].

Substantia prima qua nihil est magis absolutum cum sit per se existens [de pot. Dei IX, 4, 10]. Ecco la enunciazione più forte che esprime vivamente la solidità, l'autonomia, la completezza di questo capolavoro della creazione che è l'individuo. Di esso parla forse S. Tommaso quando nel definire il concetto di *perfectum* dice che una cosa è perfetta allorché è terminata: quando cioè, è *absolutum, non dependens ab alio, non privatum sed habens ea, quae sibi secundum suum genus competunt* [Met. 1044].

7. L'intrinseca deficienza di ogni essere individuale sostanziale

Nonostante, però, queste prerogative di unità, assolutezza, solidità etc. non bisogna dimenticare che ogni essere individuale concreto è affetto da una deficienza insanabile.

Questa deficienza appare attraverso vari indici: essa, però, è riducibile al fatto che tutti gli esseri individuali non sono l'essere, ma hanno un essere partecipato [*habent esse, non sunt esse*; I, 12, 4: cfr. I, 3, 4; de ente et ess. V, 3-5; Met. 556; Met. 558; de pot. Dei VII, 2; de spirit. creat. I, 1; C. g. I, 22; I, 50, 2, 3^m]. Essi, quindi, si trovano in un rapporto di radicale dipendenza rispetto a quell'unico che è l'Essere sussistente e, quindi, per tutti, la fonte del loro essere [I, 3, 4; de ente et ess. V, 3, 4].

Gli indici di questa deficienza sono vari: a) il fatto che tutti gli esseri sono in movimento [I, 9, 2: *omnis creatura aliquo modo est mutabilis*; I, 2, 3; Met. 328; 1686; 2436]: ora il movimento è l'indice di una deficienza perché significa passaggio dalla potenza all'atto [Met. 2305: *motus est actus existentis in po-*

tentia: et sic est actus imperfectus et imperfecti; cfr. I, 9, 1]: significa, quindi, che l'essere in cui avviene ha un fondo materiale, potenziale, che cerca di passare all'atto. Non c'è, dunque, in esso totale completezza di perfezione, ma anzi tendenza alla completezza ed alla perfezione.

b) Il fatto che tutti gli esseri sono causati [1, 2, 3]. Ciò risulta manifesto dal fatto stesso del movimento: perché il moto esige un motore [*quod movetur ab alio movetur*; Met. 303; 304; 955; 2517; I, 2, 3] e, quindi, una causa movente ed efficiente. Da ciò la conseguenza che l'autonomia di ogni essere è in radice intaccata da una eteronomia.

c) Il fatto della contingenza: poiché nessuno degli esseri creati è l'Essere necessario, tutti questi esseri sono possibili [Met. 2501: *contingens est id quod potest fieri sed nondum fit*]: cioè non hanno in se stessi la ragione della loro esistenza [I, 2, 3]: questa ragione si trova in un altro.

d) Il fatto della diversa graduazione degli esseri e delle loro correlative perfezioni.

C'è una scala di esseri differenziati dalla diversa «intensità» del loro principio formale. Ciò significa che quando la materia ha assunto un determinato valore essa è ancora in potenza ad assumere un valore superiore: cioè che essa è attualmente «privata» di questa ulteriore perfezione.

Ciò appare molto evidente quando si pensi che uno dei principi operanti (oltre la materia e la forma) nella generazione di un essere individuale concreto è la *privatio* [de principiis nat.: *tria sunt principia naturae, materia, forma et privatio*; Met. 2467, 1470]. Cioè quando la materia esiste in un soggetto sotto una forma, essa è altresì in potenza ad assumere ordinatamente le forme successive [Met. 2438] sino a raggiungere il grado più alto di forma costituito dall'anima umana [C. g. III, 22: ... et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam]. Ora la *privatio* consiste appunto in ciò: nell'essere attualmente privo di una forma che il soggetto ha l'attitudine ad assumere [Met. 1785: *privatum quod est aptum natum habere et non habere*; 1070-1073; 2050: *quocumque modo id quod natum est habere aliquant formam, non habeat illam, dici potest esse privatum*; 2051].

Orbene: la materia *a privatione numquam denudatur*: infatti quando essa è sotto una forma ha la privazione di un'altra [de princ. nat.].

Questa *privatio* genera negli esseri, nonostante l'adesione intrinseca al proprio tipo [I, 63, 3], il desiderio di una perfezione ulteriore: su questo desiderio si fonda la legge di tendenza dei valori [II-II, 2, 3,] per cui il valore inferiore tende, perché attratto, al superiore e riesce, in certo modo, a raggiungerlo [de spirit, creat. I, 2: *semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi*].

Per rendersi conto di questo intimo desiderio di ogni essere – desiderio che non intacca in nulla la solidità e la precisione di ciascuna essenza [I, 63, 3] – basta pensare al naturale *desiderium Dei videndi* (I, 12, I-II, 3, 8; C. g. III, 51, 54, 57 etc.) che è proprio dell'intelletto umano.

L'intelletto è in potenza capace di conoscere non solo gli oggetti la conoscenza dei quali è ad esso connaturale (oggetti che cadono sotto l'esperienza dei sensi) [I, 12, 4; I, 85, 1], ma anche quelli la conoscenza dei quali è per esso di ordine soprannaturale [I-II, 5, 1; I, 12, 1, 4^m): esso, infatti è in potenza [obedientialis III, 1, 3, 3^m] capace [*capax illius beatae cognitionis*, III, 3, 2] della conoscenza immediata di Dio [I, 12, 1; I-II, 3, 8,; C. g. III, 51]: vuol dire che questa potenza [obedientialis III, 1, 3, 3^m] non passerà all'atto senza una forza soprannaturale che adegui l'intelletto alla visione di questo oggetto soprannaturale [I, 12, 4; I, 12, 5; I-II, 5, 5, 1^m].

Ecco qui la radice del naturale *desiderium Dei videndi*: desiderio naturale anche se inefficace [C. g. III, 51; III, 52], di cui si sa con certezza che c'è [I, 2, 3, C. g. III, 50], ma di cui si ignora cosa sia.

Questa diversa graduazione degli esseri e delle loro correlative perfezioni è causata dal fatto che l'essere è partecipato in «misura» diversa. L'essenza di una cosa, come abbiamo visto (§ 4), costituisce il limite entro il quale «circola» impreteribilmente l'*actus estendi* di essa: quanto più questo limite si allarga, col crescere di valore della cosa, tanto più cresce la perfezione di essa.

È evidente, però, che per quanto si allarghino i confini dell'essenza non si arriverà mai a racchiudere in essi la totalità illimitata dell'essere. Questo sarà sempre partecipato; cioè limitato ad un grado, elevato quanto si voglia, di perfezione.

e) Infine il fatto della finalit , impressa singolarmente e collettivamente agli esseri individuali [I, 22, 2: *omnia quae habent quocumque modo esse ordinata sunt a Deo in finem*; I, 48, 7, 5^m: *partes universi habent ordinem ad invicem*; I, 21, 1, 3^m; I, 15, 2; I, 2, 3; Met. 2632: *nell'universo est aliqua affinitas et ordo unius ad alterum*]. Questa finalit    ricevuta,   imposta [I, 2, 3: *est ergo aliquid intelligens a quo omnes res naturales ordinantur in finem*], suppone un ordinatore:  , quindi, radice di eteronomia.

Quando si parla, quindi, di autonomia, unit , completezza, assolutezza, solidit , fermezza dell'essere individuale concreto bisogna precisare: tutto ci    vero quando si confronti l'essere sostanziale con tutti gli altri debolissimi gradi di essere [Met. 539-543] posseduti dagli enti accidentali: ma le cose cambiano quando si tratta di sapere se   radicale la sufficienza del loro essere. Scrutando a fondo, infatti, la loro intrinseca costituzione risalta con piena evidenza un rapporto di dipendenza con un «Altro» da cui, come da fonte unica, il loro essere deriva.

È questa l'intrinseca deficienza che pervade radicalmente la loro esistenza: da qui tutti gli indici della loro debolezza: il movimento, la dipendenza causale, la contingenza, la limitatezza del loro essere e delle loro perfezioni, la loro ordinazione ad un fine.

E tuttavia non   meno vero che essi possiedono una solidit , una autonomia ed una completezza indiscussa.

Questo «Altro» da cui dipendono per esistere e da cui traggono ogni cosa di quello che sono e di quello che hanno [I, 44, 1; 44, 2] non impedisce, con la

Sua causalità, la loro causalità [I, 105, 5; I, 22, 3]; rispetta, si direbbe, con delicatezza la loro costituzione, il loro movimento, le loro inclinazioni, la loro autonomia [I, 105, 5; I, 21, 1, 3^m].

La presenza di Lui non è annientatrice della loro individualità sostanziale; serve, anzi, a consolidarla ed a garantirla [I, 21, 1].

Quanto diverso, invece, è quel fittizio Spirito, o quella cieca dialettica storica, statale ecc., o quel misterioso «tutto» che vorrebbe distruggere l'intrinseco valore di questi esseri individuali togliendo loro ogni sostanzialità e riducendo il loro essere e la loro azione a mera apparenza.

È contro questi fantasmi che si erige vigorosamente solido l'edificio della sostanza individuale: questo castello ha una armatura imbattibile: uno solo può penetrare l'interno: ma è Uno che non lo visita per distruggerlo, ma per rispettarlo e consolidarlo [I, 21, 1].

La individualità degli esseri – che significa distinzione radicale da ogni altro [I, 29, 4], che significa, perciò, incomunicabilità della propria sostanza [I, 29, 3, 4^m; I, 11, 3], autonomia della propria azione [Met. 1642], l'essere in se stesso in tutte le direzioni [Met. 543] – non viene affatto intaccata dalla esistenza della suprema individualità dell'Essere [I, 3, 2, 3^m]: gli esseri coesistono, sia pure in rapporto di dipendenza con l'Essere [I, 105, 5].

8. *Gli esseri e l'essere*

E questi esseri costituiscono, a loro volta, il documento inoppugnabile della esistenza dell'Essere.

Rivelando all'analisi scrutatrice della mente la deficienza che è loro congenita essi dimostrano che la loro esistenza è frutto, per così dire, di un dono: è fondata in un «Altro» [cfr. BLONDEL, *L'être et les êtres*, Paris, Alcan, passim].

Il loro movimento non si spiega, infatti, senza un «punto» immobile da cui si origina ed in cui termina [I, 79, 8: *motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur*; I, 82, 1: *omnis motus procedit ab aliquo immobili*; Met. 2531: *aliquod omnino immobile necesse est esse*]; la loro causazione non si spiega senza una causa incausata [I, 2, 3]; la loro esistenza di esseri contingenti non si spiega senza resistenza di un Essere necessario [I, 2, 3]; i diversi limiti del loro essere partecipato e la loro corrispondente graduazione di perfezioni esigono resistenza dell'Essere sussistente che racchiude in sé, con la pienezza dell'essere, la pienezza delle perfezioni [I, 2, 3]; e, infine, l'ordine in cui essi sono tutti disposti, la intrinseca finalità che li governa, esige l'esistenza di un ordinatore che quell'ordine preconcepisca [I, 22, 2] e che attraverso di essi quelle finalità sapientemente attui [I, 2, 3].

Questo «punto» immobile (motore non mosso), questa causa prima, questo essere necessario, questa totalità di perfezione, questo ordinatore universale richiesto per spiegare l'esistenza di esseri che non hanno in sé la ragione ultima del loro essere, è Dio [I, 2, 3].

9. Valore dell'essere individuale

La risposta al problema posto all'inizio di questa ricerca – quale è il valore dell'individuo umano – comincia già a profilarsi. Questa prima parte dell'indagine ha servito, per così dire, di commento alla fondamentale verità dalla quale siamo partiti: l'esistenza in natura di soli esseri individuali concreti (individui sostanziali). Abbiamo, infatti, veduto come gli altri esseri (quelli accidentali) non abbiano una esistenza propria, ma derivata, in quanto non esistono che radicati negli individui sostanziali, dai quali solamente vengono sostenuti e alimentati.

Il regno della realtà è apparso, quindi, come il regno dell'individuale, e l'intima indagine condotta sulla costituzione dell'essere individuale ha mostrato che questa costituzione – nonostante la radicale dipendenza, per essere e per operare, da Dio – presenta indubbi caratteri di solidità, di autonomia e di completezza.

L'individuo è un valore originario: esso è ciò che viene propriamente creato da Dio [I, 45, 4]: non è un «fenomeno» di qualcosa di altro che sta «dietro» o «sotto» o «sopra» di lui.

Egli è: e del suo essere, come del suo operare, egli non è debitore – in ultima analisi – che a Dio [I, 44, 1].

Lo Spirito, l'Idea, il Tutto, la Storia, e così via non sono individui sostanziali, non sono esseri sussistenti – *magis sunt coexistentia quam entia* I, 45, 4 –: sono esseri accidentali, relazionali; a parlare propriamente, il più insignificante degli individui esistenti in natura dista, per valore, all'infinito da questi valori non sostanziali: dista tanto, quanto dista dall'essere sostanziale (vero, proprio e solido essere – Met. 543) quello accidentale (essere molto debole – Met. 542 – che è essere solo per analogia).

10. L'ordine esistente fra tutti gli esseri individuali sostanziali

La risposta che cerchiamo comincia da lontano a profilarsi: ma perché essa sia totale è necessario fare un passo ulteriore: dobbiamo, cioè richiamare un'altra verità che è con la prima strettamente collegata.

Possiamo formularla così: *tutti gli esseri individuali sussistenti in natura sono ordinati solidalmente, dinamicamente e gerarchicamente; ovvero: tutti gli esseri individuali sussistenti in natura costituiscono un ordine solidale, dinamico e gerarchico; ovvero: tutti gli esseri individuali sussistenti in natura costituiscono una «unitas ordinis» in movimento avente struttura gerarchica*. Quest'ordine solidale, dinamico e gerarchico è ciò cui si dà il nome di *universo*.

Anche questa è una verità basilare della metafisica aristotelico-tomista.

Precisiamo anzitutto il concetto di ordine: l'ordine è costituito da due elementi: *a)* dalle distinzioni delle cose ordinate; *b)* dal collegamento di queste cose distinte in un tutto [Met. 2637: *ordo duo requirit: scilicet ordinatum distinctionem et communicantiam distinctorum ad totum*].

Ora gli esseri sussistenti in natura costituiscono fra di loro una *unitas ordinis* [I, 47, 3: *mundus unus imitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur*]: sono, cioè, tanti esseri distinti [Met. 2635] ordinati in guisa che l'uno sia collegato all'altro e che tutti costituiscano insieme una unità, un tutto [c'è in tutti, sia pure in grado diverso – Met. 2635, 2636 – una *communicantia ad totum*].

I testi che affermano l'esistenza di quest'ordine universale sono molti e molto belli: meritano di essere indicati i più significativi [Met. 2632: *omnia quae sunt in universo sunt aliquo modo ordinata, sed non similiter omnia habent ordinem... Et tamen licet non sint eodem modo ordinata, non ita se habent, quod unum eorum non pertineat ad alterum: sed est aliqua affinitas et ordo unius ad alteram*; I, 11, 3: *omnia quae sunt inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt*; I, 48, 1, 5^m: *partes universi habent ordinem ad invicem secundum quod una agit in alteram et est finis alterius et exemplar*; I, 61, 4: *ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur*; I, 61, 3: *tam angeli quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt*. Cfr. I, 48, 2; I, 47, 3; I, 47, 2; I, 61, 3; C. g. II, 39, 41, 42, 44, 45; C. g. III, 71; Comp. Th. cap. 73, 100, 102, 148; de anima I, 7; I, 103, 1; I, 22, 2; I, 21, 1, 3^m; I, 15, 2 etc.].

Sta proprio in quest'ordine la ragione della disegualianza degli esseri: [I, 48, 2: *perfectio universi requirit inaequalitatem in rebus*]. Come una casa è costituita di parti che hanno diverso valore e diversa funzione [I, 47, 2, 3^m], così l'universo è costituito di esseri che hanno diverso valore e diversa funzione [Comp. Th. 102; C. g. II 44].

Sta nell'ordine la ragione che legittima la presenza del male fisico nell'universo [I, 48, 2: *perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate possint deficere*; I, 48, 2, 3^m: *ipsum totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente*; Met. 2635, 2636]: perché ciò che appare deficiente quando viene considerato a sé, non lo è più quando viene considerato in relazione al tutto [1, 48, 2, 3^m].

11. L'integrazione reciproca fra gli esseri

Perché le cose sono ordinate in guisa da costituire un universo? La ragione prossima va ricercata in quella legge di reciproca proporzionale azione e reazione (attrazione ed integrazione) che gli esseri esercitano gli uni sugli altri ed in virtù della quale pervengono alla costituzione di tale ordine.

Cioè: per quanto gli esseri individuali siano gli uni dagli altri distinti e per la loro sostanza e per le loro operazioni [Met. 2635 ... *neesse est quod omnia ad hoc perveniant quod discernantur, idest quod habeant discretas et proprias operationes et quod etiam secundum substantiam discernantur*] tuttavia l'esistenza e

l'operazione degli uni è condizionata e coordinata alla esistenza ed alla operazione degli altri [I, 103, 6; C. g. III, 21; C. g. III, 22 ... *fnis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium*; I, 11, 3: *omnia quae sunt inveniuntur esse ordinata ad invicem dum quaedam quibusdam deserviunt*; I, 48, 1, 5^m ... *una agit in alteram et est finis alterius et exemplar*; Comp. Th. 102: ... *ut quod uni deest alter suppleatur*].

Agli esseri individuali, infatti, è attribuita una causalità seconda [I, 22, 3] – e, quindi, una capacità motrice [I, 2, 3] – che li fa agire e reagire gli uni sugli altri e che, in certo modo, li rende collaboratori con Dio nel governo dell'universo [I, 103, 6; questa causalità seconda non è, evidentemente, creatrice I, 45, 2; I, 45, 5; I, 45, 5, 1^m; I, 65,3, 1^m].

Sta in questo, appunto, l'essenza della solidarietà [*communicantia ad totum*, Met. 2637]: il bene di ciascuno è il bene di tutti e, viceversa, il bene di tutti è il bene di ciascuno [*ordinata ad bonum commune*, Met. 2635].

Di ciascun essere che fa parte dell'ordine universale può dirsi che egli è proporzionato a tale ordine [I, 56, 2, 4^m: *Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit*].

Ma c'è una ragione più remota, ma più fondamentale, di questa unità dell'ordine universale: è costituita dalla unità dell'ordinatore da cui gli esseri derivano ed a cui tendono [I, 11, 4: *quae diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo ordinarentur*; I, 103, 3; C. g. I, 42: *omnes partes huius mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam iuvantur: sicut corpora inferiora moventur per superiora et haec per substantias incorporeas... Sed hoc non est per accidens; quum sit semper vel in maiore parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem... Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus*; I, 47, 3, 1^m: *haec ratio quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine et ad unum*].

Questa unità universale viene raggiunta mediante una triplice finalità attribuita singolarmente e collettivamente agli esseri individuali:

1) una prima finalità che consiste nel fatto che ciascun essere è fornito di inclinazioni e di operazioni appropriate alla sua natura [I, 21, 1, 3^m; I, 103, 1, 1^m; I, 103, 8].

2) una seconda finalità che consiste nel fatto che ciascun essere, appunto perché fornito di inclinazioni appropriate alla sua natura, è con ciò stesso proporzionato all'ordine universale [I, 56, 2, 4^m] e partecipa, perciò, alla finalità di tutti gli esseri consistente proprio nel raggiungimento di quest'ordine [Met. 2634: *natura in rebus naturalibus est principium exequendi unicuique id quod competit sibi de ordine universi ... et ipsa natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente ordinans ipsam in debitum finem*]. Il *bonum commune* [Met. 2635] consiste, infatti, nel raggiungimento di quest'ordine universale nel quale si attua la integrazione di ciascuno con tutti I, 23, 7: *sapiens artifex in dispositione partium considerat bonum totius*; I, 103, 2; Met. 2627: *forma*

alicuius totius quod est unum per ordinationem quamdam partium est ordo ipsius; unde relinquatur quod sit bonum eius].

3) Infine una terza finalità che consiste nell'ordinare l'intero ordine universale ad un bene che lo trascende; che è fuori e sopra esso: e questo bene è Dio [I, 47, 3: *quaecumque sunt a Deo ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum; I, 103, 2; I, 103, 2, 3^m: ordo ipsius universi non est ultimas finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem, sicut ordo exercitus ordinatur ad ducem; Met. 2629: universum habet utroque modo ordinem et finem: est enim aliquod bonum separatum quod est primum movens, ex quo dependet caelum et tota natura, Met. 2630: sicut videmus in exercitu: nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus et in duce qui exercitui praesidet, Met. 2631: totus enim ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicetur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis, Met. 2663: totum universum est sicut unus principatus et unum regnum. Et ita oportet quod ordinetur ab uno gubernatore].*

12. L'armonizzato movimento di tutti gli esseri

Ma quest'ordine solidale non è statico, è dinamico; è in moto; perché gli esseri che lo compongono sono tutti in movimento.

Come abbiamo visto (§ 4) la struttura di ogni essere individuale è sempre composta: di essenza e di essere (negli esseri spirituali); negli esseri sensibili l'essenza è composta di materia e forma; c'è inoltre in essi la materia *signata* che individua una determinata forma. Quindi ogni essere ha un fondo più o meno forte di potenzialità nel quale ha fondamento il moto [Met. 2305: *motus est actus exist entis in potentia*].

Da qui il principio: *omnis creatura est aliquo modo mutabilis* [I, 9, 2; Met. 1686: *omnes substantiae sensibiles habent materiam; quod ideo est quia omnes sunt in motu, et motus non est sine materia*].

Ma nessun essere passa dalla potenza all'atto senza l'azione di un essere in atto: *omne quod movetur ab alio movetur* [Met. 2517 etc.]; da ciò la conseguenza che tutti gli esseri agiscono ordinatamente gli uni sugli altri costituendo così una serie ordinata di motori e di mobili [Met. 2571: *ordo mobilium et moventium*]: si va ordinatamente dal moto del «primo mobile» sino al moto del più trascurabile degli esseri [Met. 2529: *... necesse est ut aliquid sit primo motum... per quod movet et alia*; Met. 2534; C. g. III, 22].

Ma chi dice movimento dice anche finalità di esso [*omnes agens agit propter finem*; C. g. III, 2; Met. 771; 2361].

Sorge allora il problema: dove tendono tutti questi movimenti ordinati che compiono ordinatamente gli esseri nell'universo? La prima risposta è evidente: il movimento di ciascun essere tende alla perfezione [C. g. III, 16] della propria natura [C. g. III, 20]; ma ogni essere si inserisce anche nell'ordine universale; tende, quindi, ad essere causa di movimento in altri esseri [C. g. III, 21]; e, infi-

ne, tutti questi movimenti tendono ordinatamente ad un termine finale – comune punto di attrazione e di convergenza – nel quale il moto cessa [C. g. IV, 97].

Come una nave che di porto in porto prosegue il suo itinerario sino a raggiungere il porto ultimo cui è destinata sin dall'inizio.

Quale è questo porto finale? La risposta dipende dalla soluzione di un problema anteriore: da dove deriva il moto. Posto che la potenza non passa all'atto da sé e che esige un atto anteriore, e posto che quest'atto, a sua volta, è frutto di un atto anteriore è possibile procedere così all'infinito? O bisogna fermarsi ad un motore non mosso, che sia atto puro e dal quale ogni moto deriva? La risposta è evidente: *in moventibus et motibus non proceditur in infinitum*: bisogna fermarsi; e non ci si può fermare se non ad un motore immobile che trascende tutto l'ordine degli esseri in movimento e dal quale ogni moto deriva [I, 2, 3; I-II, 93, 3; Met. 2517: ... *oportet devenire in aliquod primum movens immobile*; Met. 2518].

Il moto, dunque, deriva da questo primo motore immobile: «provocato» nel «primo mobile» esso viene successivamente e ordinatamente causato in tutta la serie degli esseri esistenti nell'universo.

Ma «provocato» come? Per salvare l'immobilità essenziale del primo motore [1, 9, 1] non c'è che da ricorrere alla finalità: il primo motore «provoca» il moto in quanto fine desiderato ed amato – ordinatamente – da tutti gli esseri [Met. 2519: ... *nesesse est quod sic moveat sicut desiderabile et intelligibile. Haec enim sola, scilicet desiderabile et intelligibile, inveniuntur movere non mota*; Met. 2520; 2528; 2534; I, 105, 2, 2^m].

Allora la risposta che cercavamo si fa chiara: il «punto» finale di attrazione e di convergenza cui tende l'universale dinamismo è costituito da questo fine desiderato ed amato da ciascun essere.

Il moto di ciascun essere, consapevolmente o no [1, 105, 2, 2^m], non è, infine, che una espressione di questo desiderio di Dio: ogni essere tende, muovendosi, ad assimilarsi a Dio [Met. 2535: *attenditur per motum assimilatio ad Deum*; C. g. III, 17: *sic Deus est finis rerum, sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum*; C. g. III, 19: *omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem, sicut in finem ultimum*; C. g. III, 20, 21, 22; I, 44, 4, 3^m: *omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum*].

Questo porto viene raggiunto? Cioè, è possibile che il moto, attraverso tutta la serie dei singoli esseri, giunga, nel supremo di essi, sino ad «ancorarsi», standovi per sempre, alla «soglia» del motore immobile?

La gravità del problema consiste nel fatto che essendo Iddio radicalmente «fuori e sopra» l'ordine creato [I, 28, 1, 3^m: *Deus est extra ordinem totius creaturae*; I, 51, 3, 2^m] non si vede come la suprema creatura possa varcare l'abisso che la distanzia dal Creatore.

La soluzione del problema si trova tenendo presente il fine ultimo della creatura razionale: esso consiste nella visione beatifica [I, 12, 1; I-II, 3, 8]; cioè

proprio in un supremo «ancoraggio» in Dio: ma questo ancoraggio non avviene senza l'inserzione nella creatura razionale di forze soprannaturali [I, 12, 4].

E allora considerando l'insieme dei movimenti dell'universo se ne capisce la direzione e la finalità: essi si svolgono nella direzione di Dio; tendono a sostare in Lui come al loro centro di gravitazione; ma per raggiungere questo fine si svolgono, di essere in essere, come di porto in porto, sino a pervenire all'uomo; il moto dell'uomo [Comp. Th. 107] poi, per effetto della grazia e della gloria [Comp. Th. 143], riesce, infine, a consumarsi in Dio [C. g. III, 22: *Si igitur motio ipsius caeli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem generationis, manifestum est quod finis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium*; e, a sua volta, il moto della creatura razionale è ordinato a sostare in Dio; C. g. III, 25; C. g. III, 50; Comp. Th. 171: *est igitur ultimas finis motus cadi multiplicatio hominum producendorum ad vitam aeternam... completo igitur numero hominum ad vitam aeternam producendorum... motus caeli cessabit, sicut motus cuiuslibet instrumenti cessat postquam fuerit opus perfectum*; [Comp. Th. 148, 149, 169, 170, 201; C. g. IV, 971]. Si può dire, con espressione intraducibile, quanto S. Tommaso scrive in Comp. Th. 148 e 149: *ex consummatione hominis consummatio totius naturae corporalis quodammodo dependet; e: ultima consummatio hominis in perfecta quietatione vel immobilitate consistit et quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem*.

13. La gerarchia fra gli esseri

E, infine, quest'ordine solidale e dinamico ha una struttura gerarchica: esso, infatti, è costruito a scala o meglio a piramide: gli esseri sono collocati sui vari piani di questa piramide, sui vari gradini di questa scala; e la loro collocazione sui piani gradualmente elevantisi è determinata dalla intensità del valore che essi possiedono.

Ma che significa «valore» di un essere? Come se ne misura la «intensità»?

La risposta va ricavata tenendo presente la struttura di ciascun essere: la composizione, cioè, di *materia* e *forma* negli esseri sensibili e quella di *essenza* e di *essere* negli esseri spirituali (gli angeli).

Il valore di un essere è correlativo alla intensità del principio formale che esso possiede: infatti quanto più è elevato il grado di forma che possiede, tanto più è dominata la materia [*tanto magis forma vincit materiam*, C. g. II, 62] e tanto più ricco di operazioni [C. g. II, 68; de anima I, 9] e di valore è l'essere. Altrettanto dicasi per gli esseri spirituali: quanto più elevato è il grado formale che essi possiedono, tanto più è elevata di grado la loro essenza (forma ed essenza coincidono negli esseri spirituali; III, 13, 1) e tanto più elevato, di conseguenza, è il grado di essere che essi possiedono: perché la maggiore elevatezza formale dà all'essere una più ampia frontiera (per così dire), e dentro questa

più ampia frontiera c'è una più ampia espansione di essere [*Esse participatum finitur ad capacitatem participantis*, I, 15, 5, 4^m].

L'universo appare allora costruito come una immensa scala che va dai primi gradini del sensibile sino ai vertici supremi dello spirituale: e nei gradini di questa scala gli esseri sono collocati in ragione del loro valore: quanto più valgono, tanto più alto è il posto che viene loro assegnato in questa mirabile gerarchia di valori.

Anche questa dottrina è fondamentale nella metafisica di Aristotele e, più ancora, in quella di S. Tommaso: essa è in relazione, come vedremo, con quella tendenza alla forma pura – a Dio – che costituisce la tendenza animatrice di tutto l'universo.

E anche qui i testi sono molti e molto belli: essi mostrano come questa gerarchia di valori sia in funzione del grado formale posseduto dagli esseri [I, 47, 2: *unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur: sicut mixta perfectiora sunt elementis; et plantae corporibus mineralibus; et animalia plantis; et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur*; I, 76, 1 : ... *quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus et immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam: unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum: unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis, et haec virtus dicitur intellectus*.

I, 65, 3, 1^m: ... *ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituentur*; I, 76, 3: *inveniuntur enim rerum species vi formae differre ab invicem, secundum perfectius et minus perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi: et ideo Aristoteles assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis*. Cfr. Met. 1722-1728. C. g. II, 68: *ordo formarum*; C. g. II, 95: *diversae rerum species gradatim naturam entis possidenti* C. g. II, 39-46: rispetto alla distinzione ed alla diseguaglianza degli esseri nell'universo; C. g. III, 71; C. g. III, 22; C. g. II, 31; S. Th. I, 47, 2, 1^m; I, 11, 4, 3^m; I, 55, 1, 3^m; I, 57, 1: Comp. Th. 73: *oportuit autem diversitatem in rebus cum ordine quodam institui ut scilicet quaedam aliis essent potiora ... prima autem diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit* Comp. Th. 74, 75, 77, 79: *l'anima umana est infima in genere substantiarum intellectualium, et maxime materiae propinqua*; 93, 102. De anima I, 1: ... *quod quidem ex ordine formarum naturalium considerari potest: invenitur enim inter formas inferiorum corporum tanto aliqua altior quanto*

superioribus principiis magis assimilatur et appropinquat. De anima I, 7: il duplice punto prospettico per valutare i gradi di valore degli esseri: o la materia – per gli esseri materiali – o Dio, per quelli spirituali; de anima I, 9: *secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi*; de spirit. creat. 1, 2; *quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem: quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus...* de spirit. creat. 1, 5].

14. La legge di tendenza dei valori

Nasce spontanea la domanda: perché esiste questa gerarchia di valori? Cosa è che determina questa mirabile ascensionalità degli esseri? Sotto l'azione di quale «spinta» misteriosa gli esseri crescono di valore collocandosi, così, sui piani sempre più elevati di questa piramide che pare convergere verso un «punto» di purità assoluta?

La risposta viene fornita da alcune leggi (aspetti vari, anzi, di una medesima legge) che regolano questo dinamismo ascensionale degli esseri.

La prima – legge di tendenza dei valori – può formularsi così: *i valori inferiori tendono a quelli superiori.*

Per comprendere la genesi ed il funzionamento di questa legge bisogna tener presente la struttura costitutiva di ciascun essere.

Abbiamo visto (§ 7) come uno dei principii operanti (oltre la materia e la forma) nella generazione di un essere individuale è la *privatio* [Met. 2467, 2470].

La *privatio* è qualcosa di inerente nella materia: *materia a privatione numquam denudatur*: essa significa che quando la materia esiste in un essere sotto una forma è ancora in potenza ad assumere ordinatamente le forme successive [Met. 2438]: è, perciò, attualmente «privata» di queste ulteriori perfezioni.

Ogni essere, perciò, per quanto completo nel suo tipo [I, 63, 3; C. g. III, 6], è in radice intaccato da questa deficienza di quelle perfezioni ulteriori che la materia è in potenza capace di assumere: è privato – in certo senso [C. g. III, 6] – di queste perfezioni ulteriori.

Su questa *privatio* ha fondamento un certo desiderio, anche inconsapevole, di una perfezione ulteriore: e questo desiderio costituisce appunto il fondamento ultimo dell'universale dinamismo e la radice dalla quale sgorga la legge di tendenza dei valori: il valore inferiore tende, per una intrinseca esigenza della sua struttura, al valore superiore e riesce, in certo modo, a raggiungerlo [De anima I, 14, 15^m: *id quod est supremum inferioris naturae imitatur aliquo modo actionem naturae superioris, sed ad eam non pervenit*; de spirit. creat. I, 2: *semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi*; de spirit. creat. I, 8, 10: *natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo*; Comp. Th. 80: *ea quae sunt inferiora in entibus imitantur ut possunt superiora*; C. g. III, 49: *natura inferior in sui summo non nisi ad infimum superioris*

naturae attingit; C. g. II, 91; natura superior in sui infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo; C. g. II, 68; de causis 19: ubicumque autem diversa per ordinem subinvicem coniunguntur, oportet quod id quod est supremum inferioris ordinis, propter propinquitatem ad superiorem ordinem, aliquid participat de superioris ordinis perfectione. Et hoc manifeste videmus in rebus naturalibus. Nam quaedam animalia participant aliquant rationis similitudinem, et quaedam plantae participant aliquid de distinctione sexus quae est propria animalium; I Cor. 11, 1: ita se habet naturalis ordo rerum quod et quae sunt inferiora in entibus imitantur ea quae sunt superiora secundum suum posse].

In quale direzione è orientata questa tendenza? La risposta si ricava considerando l'intera gerarchia degli esseri: questa gerarchia è definita dalla crescente intensità del grado formale posseduta dagli esseri: dunque la direzione di questa tendenza è indicata dalla intensificata purità della forma.

Dai suoi primi gradini la materia tende ad acquistare una forma sempre più elevata sino a toccare, nell'anima umana, i confini del regno spirituale [C. g. III, 22: *et in hanc tendit materia; C. g. III, 39; de spirit. creat. I, 8, 10^m*].

Ma a questa cima non si ferma né la piramide dei valori, né la correlativa tendenza dei valori. L'ultima cima, infatti, non può essere che la forma assolutamente pura, la forma, cioè, nella quale non vi è né composizione di materia, né composizione di essenza e di essere; quella che non è in nessuna maniera limitata: dove l'essere si espande totalmente non più costretto nei confini di una essenza creata; la forma, cioè, che è l'Essere stesso.

Ecco cosa «cercano» gli esseri con la loro crescente perfezione e con la tendenza che li anima ad una perfezione ulteriore: cercano di valicare, per così dire, i confini della propria natura; cercano di superare il fondo materiale e potenziale che li limita; cercano un trionfo sempre più totale della forma.

Ma riusciranno mai a disincagliarsi totalmente da ogni limite? Potranno mai vincere quel fondo, minimo quanto si voglia, di potenzialità che li investe? Evidentemente no: il fatto che essi hanno un essere partecipato è un ostacolo insuperabile per il raggiungimento dell'atto puro: la frontiera che li separa dalla forma assolutamente pura è invalicabile; fra il più puro degli angeli e Dio c'è una distanza infinita.

Per quanto, dunque, si salga nella scala dei valori – dalle forme elementari della materia, ai corpi misti, alle piante, agli animali, all'uomo, alla più elevata cima angelica – non si riuscirà mai a raggiungere quel misterioso «punto» finale verso il quale, come verso un centro di universale gravitazione, è orientata questa tendenza.

Per collegare le due sponde di questo oceano che separa gli esseri partecipanti dall'Essere sussistente sarebbe necessario un intervento gratuito di quest'ultimo: sarebbe, cioè, necessario che per iniziativa di Lui venisse gettato un ponte che permettesse il passaggio dalla sponda del creato a quella dell'increato.

Solo così sarebbe possibile l'ancoraggio degli esseri alla sponda dell'Essere: solo così la tendenza dei valori potrebbe dirsi totalmente attuata: lo sforzo

ascensionale degli esseri totalmente premiato (cfr. BLONDEL, *L'être et les êtres*, Paris, Alcan, *passim*).

15. Gerarchia di valori nell'uomo

C'è un punto che va chiarito: come opera nell'uomo la legge di tendenza dei valori? Chiarito questo punto si comprenderà come può avvenire, supposta l'iniziativa gratuita di Dio, l'ancoraggio degli esseri alla sponda dell'Essere.

Per gli esseri inferiori all'uomo la tendenza dei valori si comprende perché radicata nella materia che tende ad acquistare le forme successivamente più elevate [C. g. III, 22; III, 39; Met. 2438]. Ma questa tendenza si esaurisce allorché finisce, con l'uomo, il regno del materiale.

Possiamo dire che essa si ripresenta nel regno dello spirituale? Evidentemente sì: ogni essere spirituale tende esso pure al valore superiore: ed il solo valore immediatamente superiore per l'essere spirituale è la Forma Pura, è Dio [II-II, 2, 3: *sola natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum; ... habet immediatum ordinem ad universale estendi principium*; C. g. III, 25].

Orbene: come la materia è ordinata in potenza allo spirito e vi tende [C. g. III, 22: *et in hanc – animam humanam – tendit materia*] e come ogni essere materiale ha, in certo senso, per via di una certa *privatio*, il desiderio di una perfezione ulteriore (e vi tende), così lo spirito è ordinato in potenza al valore superiore e vi tende: esso è *capax Dei* [I, 93, 2, 3^m; III, 9, 2]. Da ciò la conseguenza che ogni essere spirituale tende, in certo senso, a valicare i confini della propria natura per raggiungere – se gli fosse possibile – la soglia della soprannatura [*Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in Dei visione consistit et ad eam ordinatur sicut ad finem*, III, 9, 2].

Ecco il fondamento del naturale *desiderium Dei videndi* [C. g. III, 51]: come la materia è potenzialmente orientata verso lo spirito, così la creatura spirituale – uomini ed angeli – è potenzialmente orientata verso Dio [*est capax illius beatæ cognitionis*, III, 9, 2].

Orbene: la materia riesce ad ancorarsi allo spirito [de spirit. creat. I, 8, 10^m: *natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo*]: può dirsi altrettanto per lo spirito? L'uomo e l'angelo riescono a valicare i limiti della loro natura per ancorarsi in Dio?

La risposta è evidentemente negativa. Sopra di sé non si va, anche quando vi si è potenzialmente orientati, se non interviene una forza superiore che faccia passare all'atto questa potenza e provochi così questa elevazione di piano [C. g. III, 147].

Ciò, del resto, avviene anche per la materia: se essa riesce ad attuare la sua potenza ed a sopraelevarsi gradualmente di piano lo deve all'azione di forze superiori che provocano questa graduale sopraelevazione sino all'ancoraggio alle sponde dello spirito [C. g. III, 22].

Orbene: in virtù di quali forze superiori [II-II, 7, 2] potrebbe lo spirito valicare i propri confini ed ancorarsi in Dio? In virtù, cioè, di quali forze potrebbe la sua tendenza potenziale verso Dio tradursi in realtà attuale? La risposta è evidente: in virtù delle medesime forze divine: perché Dio solo è il valore immediatamente superiore alla creatura razionale.

Se queste forze soccorrono – come in realtà avviene: le forze della grazia – allora la tendenza potenziale [III, 9, 2: *homo est in potentia ad scientiam beatorum*] della creatura razionale si traduce in realtà attuale: i confini del naturale sono valicati e l'ancoraggio al soprannaturale avviene.

E con questo ancoraggio della creatura razionale è tutta la serie universale degli esseri che riesce ad ancorarsi a Dio: perché la creatura spirituale in genere e quella umana in specie ha una funzione mediatrice nell'universo: media il rapporto fra l'ordine inferiore della materia e quello supremo di Dio [Comp. Th. 148: *ex consummatione hominis consummatio totius naturae corporalis dependet*].

Il ponte, dunque, fra le due sponde è gettato: l'universo intiero, attraverso la mediazione della creatura razionale, riesce ad ancorarsi in Dio.

La legge della tendenza dei valori – grazie a questa iniziativa di Dio – ottiene un successo totale: i valori riescono finalmente, passando di grado in grado, attratti da una forza gradualmente crescente, a raggiungere il Valore Eterno e a sostare per sempre in Lui.

16. Attrazione dei valori

A spiegare, poi, la genesi ed il funzionamento di questa legge di tendenza dei valori soccorre un'altra legge che della prima è correlativa: quella della attrazione dei valori. Si può formularla così: *i valori superiori attraggono verso di sé i valori inferiori* [II-II, 2, 3: *in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt: unum quod est secundum motum proprium, aliud quod est secundum motum superioris naturae*; C. g. III, 24; III, 25; III, 147: *res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perducere nisi virtute illius superioris naturae*].

L'esistenza di quest'altra legge spiega la genesi ed il funzionamento della prima: i valori inferiori tendono ai valori superiori perché questi li attraggono verso di sé.

In che modo, poi, abbia luogo, questa attrazione si fa chiaro quando si tenga presente l'intera scala degli esseri.

Poiché come abbiamo visto (§§ 13 segg.), questa scala trae origine dal Valore Eterno e poiché da questo Valore eterno trae origine, come dal motore primo (immobile), il movimento ascensionale degli esseri, è evidente che da questo medesimo Valore Eterno deriva l'attrazione che i valori superiori esercitano su quelli inferiori.

Il centro universale di attrazione e di gravitazione è appunto qui: perché questo Valore Primo tutti gli esseri a sé ordinatamente attira come loro supre-

mo bene e fine [C. g. III, 17, 18, 19, 20; I, 44, 4; I, 103, 2; I-II, 1, 8]: li attira, dice Aristotele, come amabile e desiderabile [Met. 2519; 2520].

Per effetto di questa attrazione, in tutta la ordinata serie dei motori e dei mobili che costituisce l'universo si determinano ordinate inclinazioni verso Dio e corrispondenti movimenti tendenti, gradatamente, a raggiungerlo [I-II, 23, 4: *omne movens trahit quodammodo ad se patiens... trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat ... secundo, dat ei moveri ... tertio dat ei quiescere in locum cum pervenerit*].

Naturalmente solo alla sommità della gerarchia sarà possibile raggiungere Iddio [I-II, 1, 8], perché solo gli esseri spirituali sono immediatamente ordinati al Valore Supremo [II-II, 2, 3; C. g. III, 25; Comp. Th. 147, 148] e solo su di essi è immediatamente esercitata l'attrazione suprema: sugli altri esseri l'attrazione è mediata e solo mediatamente – pel tramite della creatura spirituale – tali esseri raggiungono Iddio [Comp. Th. 147, 148; C. g. III, 24].

17. Partecipazione e riepilogo dei valori

Infine queste due leggi ne partoriscono, per dir così, altre due: le possiamo indicare come *legge di «partecipazione» dei valori e legge di «riepilogo» dei valori*.

In virtù della prima i valori inferiori partecipano, in certo modo, delle perfezioni dei valori superiori [de causis 10: *quod est supremum inferioris ordinis, propter propinquitatem ad superiorem ordinem, aliquid participat de superioris ordini perfectione*]: questa partecipazione [I, 57, 1], naturalmente, è massima nella creatura razionale trovandosi questa in rapporto di immediata dipendenza da Dio ed essendo a Lui simile a causa della sua spiritualità [C. g. II, 46; I, 50, 1; I, 93 2; segg.].

In virtù della seconda i valori superiori riassumono in sé, elevandole a più alto grado, le perfezioni dei valori inferiori [I, 76, 6, ^{1m}: *forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum*; I, 76, 3; I, 76, 4; I, 57, 1: *talis est ordo in rebus quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus: et quod in inferioribus continetur deficienter, et partialiter, et multipliciter, in superioribus continetur eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praeexistunt, secundum ipsum suum simplex esse*; de anima I, 18: *quaecumque inveniuntur in inferiori natura, inveniuntur excellentius in superiori*; C. g. II, 99: *oportet quod in specie superiori contineatur aliquantulum quod est in inferiori, sicut maior numerus continet minorem*; C g. II, 100: *quod potest inferior virtus potest et superior, sed eminentius*; C g. II, 98; II, 46].

18. L'universo è l'unità di ordine

Tutti gli esseri ordinatamente si rassomigliano perché assomigliano, ordinatamente, a Dio: ecco la conclusione che si ricava dalla contemplazione di questa

piramide di valori che forma l'universo. Tutti gli esseri ordinati ad unità; mossi in una identica direzione; collocati su piani ascensionali in misura proporzionale alla loro perfezione; animati dal desiderio di una perfezione ulteriore; tutti in certo modo simili fra di loro perché simili a quell'unico Valore che tutti li attira e verso cui tutti ordinatamente si volgono e si dirigono.

Ecco il quadro completo della realtà: ecco il risultato del collegamento fra le due verità basilari che sostengono, per così dire, l'edificio dell'universo: *a)* in natura non sussistono che esseri individuali concreti; *b)* gli esseri individuali concreti che sussistono in natura costituiscono un ordine solidale, dinamico, gerarchico cui si dà il nome di universo.

Nasce ora spontanea la domanda: in questo universo così costruito c'è forse posto per esseri sostanziali diversi da quelli individuali che lo costituiscono? L'ordine stesso che essi formano sarebbe, per caso, un essere sussistente? L'unità armonica che ne risulta sarebbe, cioè, una unità sostanziale? Un essere, quindi, superiore ai singoli individui che lo compongono?

La risposta di S. Tommaso è anche qui di una chiarezza piena: l'unità che gli esseri costituiscono ordinandosi naturalmente gli uni con gli altri non è una unità sostanziale, è una unità di ordine: *mundus iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ordinantur ad alia* [I, 47, 3]. È una unità di ordine come lo è, ad esempio, un popolo [Met. 2637; Eth. I, 1; I, 31, 1, 2^m; I, 1, 3]: una unità, quindi, che costituisce una *minima unitas* [I, 31, 1, arg. 2]: una unità non *simpliciter* ma *secundum quid* [Met. 849 segg.; I, 11, 1, 2^m] perché ciò che ne risulta non è un essere sostanziale (un individuo concreto) ma una semplice relazione di ordine che lascia intatta l'autonomia sostanziale dei singoli esseri che la costituiscono.

Così ogni concezione panteista e monista è in radice vinta (cfr. § 3).

E la tesi iniziale risulta ancora più rinsaldata: anche vista nella prospettiva armonica dell'ordine universale serba tutta la sua vigoria energetica la lapidaria sentenza tomista: *et haec est veritas quia in rerum natura nihil est praeter singularia existens*.

19. Caratteri e valore dell'individuo umano

La soluzione del problema dal quale ha preso le mosse questa indagine – quale è il «valore» dell'individuo umano – appare ormai abbastanza nitidamente sull'orizzonte della nostra ricerca.

Può formularsi così: il «valore» dell'individuo umano deriva da due fatti:

a) dal fatto che esso, come tutti gli altri individui sostanziali di qualsiasi natura, possiede una sussistenza propria che gli attribuisce un essere in certo modo autonomo, completo, solido, fermo e così via (cfr. § 6);

b) dal fatto che esso nella scala gerarchica degli esseri visibili occupa il grado più elevato: quello, cioè, della spiritualità (§§ 13-14). Da ciò gli deriva l'attributo essenziale della personalità.

L'individuo umano è persona: ed è persona appunto perché la sua natura è spirituale.

Da qui la magistrale definizione di Boezio: *persona est individua substantia rationalis naturae* [De pot. Dei IX, 1; IX, 2; S. Th. I, 29, 1; I, 29, 2; III, 2, 2].

Questi due aspetti solidali della personalità umana vanno ulteriormente approfonditi.

20. Individuo sostanziale e persona

In relazione al primo fatto bisogna decisamente affermare che la personalità non può essere predicata che di un individuo sostanziale [I, 29, 4: *persona in quacumque natura* – umana, angelica, divina, – *significat id quod est distinctum in natura illa* (cioè l'individuo): *sicut in humana natura significat has carnes, et haec ossa et hanc animam: quae sunt principia individuante hominem*]. *Da ciò consegue che quando manca questo substrato individuale sostanziale non può mai aversi propriamente personalità.*

Nell'analisi che S. Tommaso fa – in de pot. Dei IX, 2 e in S. Th. I, 29, 1 – della definizione di Boezio, questa essenziale inerenza della personalità all'individuo sostanziale è messa in vivissima luce: ed è questo un insegnamento che viene ribadito in vari luoghi per combattere errori passati e quasi per prevenire errori futuri.

Così in de pot. Dei IX, 2 affermando che la personalità si predica unicamente dell'individuo sostanziale spirituale deduce, per esclusione, che non può essere predicata né degli esseri accidentali (perché non sono individui), né degli individui irrazionali (perché, pur essendo individui, non sono spirituali). *Per hoc ergo quod dicitur substantia, excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona; per hoc vero quod dicitur individua, excluduntur genera et species in genere substantiae quae etiam personae dici non possunt, per hoc vero quod additur rationalis naturae, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt.*

Da qui, ancora, la conseguenza che non possono essere persone né le idee universali [I, 29, 1, 2^m], né le parti di un individuo (III, 2, 2, 3^m: *unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod persona dicitur substantia individua: non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae*. Comp. Th. 211: *non enim potest dici quod manus aut caro, aut quaecumque aliarum partium sit persona, vel hypostasis, aut suppositum, sed hoc totum quod est hic homo*].

E da qui ancora l'insistenza con la quale, in sede di problemi attinenti alla persona, S. Tommaso riafferma il suo fondamentale teorema (cfr. §§ 2 segg.): in natura non sussistono che gli individui concreti [de pot. Dei IX, 1, 4: *nihil autem subsistit nisi individuum in genere substantiae*; 5: *non est ergo subsistere ge-*

nerum et specierum, sed solum individuorum in genere substantiae; I, 29, 2, 4^m: *ipsae species vel genera non subsistunt*]: essi soltanto, perciò, quando siano di natura razionale sono persone.

21. Estensione analogica della personalità ad individui non sostanziali

S. Tommaso trae da questo teorema tutti i corollari che esso in potenza contiene. Un corollario è quello che esclude dal novero delle persone le c.d. sostanze seconde: cioè, i generi e le specie.

Un altro corollario esclude dal novero delle persone tutti gli esseri accidentali; un altro esclude gli universali; un altro esclude le parti di individui (cfr. i testi precedenti).

Il corollario che esclude dalla categoria delle persone [de pot. Dei XI, 2] gli esseri accidentali ha bisogno di una particolare illustrazione.

È un principio indubitato che fra gli esseri accidentali rientra la relazione [Met. 892; I, 28, 2].

Qualunque relazione reale – fondata, cioè, nella natura stessa dei soggetti – [I, 28, 1: *utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt et ad invicem inclinationem habent*], quindi, anche familiare o nazionale esistente fra persone non costituisce una unità sostanziale: non è, quindi, individuo sostanziale [de pot. Dei IX, 4, 11: *nulla relatio est substantia*] e non è, perciò, persona [I, 29, 4, 4^m: *persona non continet relationem*; de pot. Dei IX, 4,6: *persona in Angelis et hominibus non significat relationem, sed aliquid absolutum*; IX, 4, 10: *... ergo hoc nomen persona non significat relationem, sed aliquid absolutum*; IX, 4, 13].

L'insegnamento di S. Tommaso è quanto mai coerente ed esplicito: queste relazioni reali formano solo delle *unità di ordine* [I, 31, 1, 2^m: *nomen collectivum duo importat: pluralitatem suppositorum et unitatem quamdam scilicet ordinis alicuius. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum*; Eth. I, 1: *sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum... Est autem aliquid totum, quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione, aut colligatione, aut continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter*; cfr. Met. 779]: ora una unità di ordine è radicalmente diversa dalle unità naturali – ad es. un corpo naturale – dove le parti costituiscono del tutto un'unica sostanza [Met. 779; III, 2, 2, 3^m] L'*unitas ordinis* non ha sostanzialità: essa è costituita da un gruppo di relazioni fra individui sostanziali.

Quando si dice che lo Stato è una persona o quando si attribuisce la personalità a qualsiasi ente collettivo non si fa che ricorrere ad una analogia: si tratta cioè della estensione analogica del concetto di persona ad enti che, non essendo sostanziali, non possono, per definizione, essere persone.

22. Unità e Trinità in Dio

L'unica eccezione a questo principio solidissimo, che precisa inequivocabilmente fra le creature l'ambito della personalità, si presenta nel piano delle relazioni trinitarie di Dio.

Qui soltanto le tre persone divine misteriosamente ma realmente sussistono nella unità della sostanza: da qui la conseguenza che in Dio, diversamente dalle creature [de pot. Dei IX, 4, II: *nulla relatio est subsistens*], la persona significa una relazione sussistente [1, 29, 4: *persona divina significat relationem ut subsistentem*]: da ciò il fatto che in Dio non c'è soltanto unità di ordine fra le persone divine, ma anche unità di sostanza [1, 31, 1, 2^m: *in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc etiam unitas essentiae*; I, 30, 4: *hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquaeque earum subsistat in natura divina*].

Nel piano delle creature, invece, ogni individuo è una sostanza: da ciò la conseguenza che una collettività di individui non costituisce, a sua volta, una sostanza.

Nella società umana, quindi, gli individui che la costituiscono non possono essere considerati come «parti», «membri», di un unico essere sostanziale: ciascuno di essi è una sostanza e si trova con gli altri unito solo in una *unitas ordinis*.

La distinzione fra l'ordine di Dio e quello delle creature è delineata da S. Tommaso con estrema precisione [I, 31, 1, 2^m: *nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicuius. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen Trinitas convenit cum nominibus collectivis; sed quantum ad secundum differt; quia in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiae*].

La unità di sostanza con pluralità di supposti è dunque attributo esclusivo di Dio.

Sono, quindi, errate le dottrine che sostanzializzano gli enti collettivi (famiglia, Stato, razza, nazione, popolo, storia, ecc.) e trasferiscono nell'ordine umano ciò che è esclusivo dell'ordine divino (Hegel).

Ma fanno qualcosa di più grave ancora: riducono gli individui sostanziali a semplici «accidentalità» dell'unica sostanza provocando, con questa svalutazione, un vero annientamento dei fondamentali diritti e delle fondamentali esigenze della persona.

23. Il corpo mistico unità di ordine

I principii sopra enunciati hanno, evidentemente, applicazione anche al *Corpus mysticum Christi*: esso pure, cioè, è una unità di ordine [III, 8, 4] e non una unità sostanziale.

Il fatto che parlando di esso si ricorra all'immagine del corpo [quasi una persona, III, 49, 1 ; III, 20, 4; III, 8, 1; III, 8, 3 etc.] non deve far dimenticare che si tratta sempre di analogie [III, 8, 1: *tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis*; III, 8, 4: *unum corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus*]: da qui la conseguenza enunciata in III, 8, 1, 2^m: *in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia*.

Anche per fondare razionalmente la estensione del peccato originale a tutti gli uomini si ricorre alla similitudine dell'unico corpo con pluralità di membra [I-II, 81, 1: *omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis reputantur quasi unum corpus et tota communitas quasi unus homo: sicut etiam Porphyrius dicit quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis*. Cfr.: de malo IV, 1; C. g. IV, 52; S. Th. III, 19, 4, 1^m].

Ciò che fonda, dunque, questo passaggio del peccato originale è l'unità di natura esistente nella specie umana. Ma questa natura umana unica non è una unità sostanziale [de pot. Dei IX, 5, 13^m]; ma la specie non è una sostanza [de pot. Dei IX, 1, 5; I, 29, 2, 4^m; *ipsae species non subsistunt*]: di unità sostanziali non vi sono che i singoli individui nei quali la natura umana e la specie umana sussistono.

Quindi parlando di tutti gli uomini come se costituissero un solo corpo non si esce mai fuori dalla similitudine e dalla metafora: come non si esce fuori dalla similitudine e dalla metafora quando si dice che uno stato è un unico corpo di cui i cittadini sono le membra [de malo I, 1].

La conclusione è sempre la stessa: gli enti collettivi non costituiscono unità sostanziali ma solo unità di ordine: dove vi sono più individui ivi sono necessariamente più sostanze; solo in Dio le tre persone divine sono una sostanza sola.

24. Solidità dell'essere individuale umano

Come abbiamo già fatto per l'individuo in genere (§ 6) così dobbiamo ora brevemente indicare anche per l'individuo umano i caratteri di intrinseca solidità che esso presenta.

Quale è la «stabilità», la solidità, la fermezza, la completezza, l'autonomia, la sufficienza, che presenta l'essere della persona umana? Se tali caratteristiche le abbiamo notate analizzando la struttura dell'individuo in genere, esse non dovranno, e più marcatamente, ripresentarsi nella struttura della persona?

Si capisce: si tratta di quel tanto di solidità e di sufficienza che può presentare un essere che non è l'Essere: cioè, di quel tanto di solidità che può coesistere con quella deficienza congenita che intacca in radice gli esseri creati (§ 7).

Ma nonostante questa deficienza congenita derivante dal fatto che il loro essere è partecipato e che essi dipendono, per essere e per operare, da Dio (§§ 7-8) – tuttavia questi esseri possiedono una certa autonomia che li fa, entro i confini del loro regno, provveditori sapienti della loro esistenza.

Il segno più marcato di questa autonomia e di questa solidità dell'individuo umano sta nel fatto che il suo essere non è qualcosa di relativo ma qualcosa, in certo senso, di assoluto.

La persona esiste per sé [I, 29, 4: quasi per se una] essa non presenta nessun legame che la faccia essenzialmente dipendere, per esistere, da altri (tranne la dipendenza totale da Dio) [de pot. Dei IX, 4, 10: *hoc nomen persona significat substantiam primam, qua nihil est magis absolutum, cum sit per se existens: ergo hoc nomen persona non significat relationem, sed aliquid absolutum*; 10^m: *substantia prima dicitur absoluta; quasi ad alio non dependens*; arg. 12: col nome di persona si indica l'esse per se e non l'esse ad aliud; arg. 13: *patet quod hoc nomen persona non refertur ad aliud: ergo non significat relationem, sed aliquid absolutum*; 13^m: *persona secundum nomen ad aliud non refertur, propter modum quem significat*; de pot. Dei IX, 4, 6: *persona in angelis et hominibus non significat relationem, sed aliquid absolutum*. Cfr. S. Th. I, 29, 4, 1^m, 4^m].

Questa «assolutezza» della persona non significa che essa non possieda delle inclinazioni naturali [relazioni reali: I, 28, 1] che la ordinano agli altri esseri e, in maniera così viva, alle altre persone: si pensi che l'amore che ravviva ogni cuore di uomo è, per definizione [I-II, 23, 4], una forza inclinante ed unitiva che fonda e conserva la società umana. Significa solo che la relazione non esaurisce l'essere della persona; è soltanto un aspetto di quest'essere [l'aspetto che importa *respectum ad aliud*; I, 28, 1]: perché oltre la relazione e prima di essa, sostegno, anzi, e fondamento di essa, vi è qualcosa di *absolutum*; vi è una essere sostanziale, la persona stessa, che ha una sua intrinseca ed indistruttibile realtà [I, 28, 2, 2: *praeterea Augustinus dicit: omnis res quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo, sicut homo dominus et homo servus*; 2^m: *in rebus creatis in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum*].

Da questa «assolutezza» della persona – che è, del resto, con diversa accentuazione, la caratteristica comune degli esseri sostanziali i quali, perché tali, sono forniti di una certa autonomia e sufficienza [*haec nomina persona, hypostasis, suppositum integrum quoddam designant*. Comp. Th. 211] – derivano tutti gli altri caratteri già riscontrati nell'analisi dell'individuo sostanziale: la incommunicabilità [de pot. Dei, IX, 6: *nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura*; 3^m: *nomen personae non designat hoc solum quod est subsistere, quod videtur ad essentiam pertinere, sed etiam hoc quod est distinctum esse et incommunicabile*; I, 29, 3, 4^m: *individuum importat incommunicabilitatem*] che fa della persona qualcosa di unico ed integro; e, quindi, la completezza, l'autonomia del proprio agire e così via.

Tutto questo va decisamente affermato per reagire contro le concezioni che mirano a dissolvere questa ferma solidità della persona umana: ciascun uomo è un mondo a sé [C. g. III, 113; *quodammodo omnia*] con proprie esigenze, con propri diritti, con una propria ed incomunicabile realtà. È vero: questi mondi sono destinati ad aprire le proprie frontiere affinché circoli dall'uno all'altro la luce della verità, ed il calore della bontà; ma questa «apertura» di frontiera – condizione di prosperità e di vita – non significa estinzione ed esaurimento, in un anonimo collettivismo, dei valori originali di cui questi mondi sono portatori! Significa, anzi, potenziamento ed elevazione di questi valori primari con cui Dio ha arricchito questi capolavori della Sua opera!

25. *Il valore spirituale dell'individuo umano*

Il valore di questo individuo umano – abbiamo detto (§ 19) – deriva dal fatto che esso raggiunge nella scala gerarchica degli esseri il piano dello spirituale.

Questo punto fondamentale del nostro problema va ora debitamente chiarito.

Per orientarsi in questa ricerca bisogna richiamare quanto è stato detto (§§ 4 segg.) intorno alla struttura dell'essere individuale concreto in genere. Essa, si disse, ha due fondamentali componenti: la materia (elemento passivo) e la forma (elemento attivo). Il valore degli esseri varia col variare della proporzione esistente fra questi elementi: più intenso diventa il principio formale e meno «resistente» quello materiale e più cresce il valore dell'essere. Da qui una scala ascensionale di esseri i quali, sotto l'azione della legge di tendenza dei valori (§ 14) e di quella correlativa della attrazione dei valori (§ 16), tendono a guadagnare, per dir così, la vetta della forma pura.

Il tentativo di questa «scalata» verso la cima viene rinnovato, con successo sempre accresciuto, seppure sempre parziale, in ognuno dei piani gradualmente sopraelevati.

La dimostrazione di tutto ciò è offerta dalla sempre maggiore solidità ed autonomia di operazione che mostrano in questi vari piani gli individui che vi si trovano.

Ma dove questo «successo» raggiunge la sua intensità massima è sul piano dell'uomo. Qui il trionfo della forma sulla materia si può dire quasi totale.

Qui, infatti, la forma – pur essendo unita al corpo e pur formando con esso un unico essere sostanziale [I, 76, 1; I, 75, 4] – riesce a disincagliarsi dalla materia; essa raggiunge su questo piano il grado della sostanzialità; è *subsistens* [I, 75, 2]; ha, cioè, un proprio essere sostanziale e proprie operazioni che sono, in certo senso, del tutto disincagliate dalla materia [I, 75, 2; I, 84, 6]; da qui la conseguenza che essa può sussistere da sé, anche staccata dalla materia [I, 89, 1; I, 75, 6, 3^m].

Ecco perché si dice che l'individuo umano occupa, nella scala gerarchica degli esseri, il piano della spiritualità; perché spirituale significa immateriale; e l'a-

nima umana è appunto immateriale [I, 75, 5]. Immateriale, epperò indistruttibile [I, 75, 6] il suo essere; immateriali le sue operazioni intellettive e volitive.

Immateriali, anche se mettono a profitto, per la loro genesi, un complesso di elementi ricavati attraverso i sensi [I, 84, 6; I, 84, 7; I, 85, 1].

Il piano spirituale dell'anima umana pur trascendendo quello sensibile [I, 12, 4: *supra facultatem sensus*] – perché collocato al di là di esso [*supra tempus*, I-II, 113, 7, 5^m] – si trova, tuttavia, in necessaria relazione con quest'ultimo [I, 84, 3; I, 76, 1]. Anzi lo «riproduce» in sé – contenendolo in certo modo già in sé, potenzialmente, [de verit. X, 6] – non più secondo le caratteristiche materiali e individuali che esso possiede, ma in modo più elevato [I, 50, 2: *simplificiori modo*] secondo le caratteristiche immateriali ed universali che sono proprie degli esseri spirituali [I, 84, 1].

Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis [receptum est in recipiente ad modum recipientis, I, 84, 1].

Certo: nel piano dell'uomo il disincaglio dalla materia non può dirsi totale come avviene, invece, sul piano superiore degli angeli [I, 50, 1; I, 50, 2 etc.] e *a fortiori* su quello supremo di Dio [I, 3, 1; I, 3, 2].

Il corpo, infatti, è elemento essenziale della costituzione umana [I, 76, 1]: è solo per il tramite di esso che vengono offerti alle facoltà spirituali dell'anima gli elementi primi necessari per le operazioni della conoscenza e della volontà [I, 84, 6; I, 84, 7]. *Nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

È da questa base sensibile che si inizia l'itinerario spirituale che deve gradatamente, seppure indirettamente, condurre sino alle cime della suprema contemplazione [I, 88, 2, 1^m; I, 94, 2; II-II, 180, 6, 2^m].

Ecco perché è stato giustamente scritto che il piano dell'uomo è un piano di «confine».

È su un crinale che collega e che separa insieme il tempo e l'eternità [I, 118, 3; I-II, 53, 3, 3^m: *pars intellectiva animae secundum se est supra tempus*; I-II, 113, 7, 5^m: *mens humana secundum se est supra tempus, sed per accidens subditur temporis*]: sta sullo spartiacque che divide ed unisce insieme il regno dello spirituale e quello del materiale. [*Anima humana est in confinio corporearum et incorporearum substantiarum quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis; recedens ab infimo et appropinquans ad summum*; C. g. II, 81; C. g. II, 68; III, 61; de anima I, 1; S. Th. I, 77, 2],

Sta proprio in questa ardua collocazione in zona di frontiera la grandezza ed il dramma dell'uomo.

26. L'uomo ed i tre ordini di realtà coi quali si trova in rapporto

Ma per conoscere il valore di quest'essere umano collocato in questa «zona di confine» fra l'eternità ed il tempo, bisognerà indagare un gruppo di problemi che derivano proprio da questa collocazione di frontiera.

Per effetto di essa, infatti, l'uomo – che in quanto essere spirituale è ordinato alla conoscenza ed alla appetizione [I, 12, 1; I-II, 3, 8; I-II, 5,8] della totalità dell'essere [C. g. II, 98: Comp. Th. 103; I, 14, 1] – si trova necessariamente in rapporto con tre ordini di realtà [1, 84, introd.; I, 94, 2; II-II, 180, 6, 2^m]:

1) la realtà sensibile, sotto di sé, collocata sul piano inferiore [1, 94, 1; I, 84, 1; de verit., X, 4];

2) la realtà spirituale, dentro di sé [1, 94, 2; I, 87, 1; C. g. III, 46; de verit. X, 8], collocata sul piano orizzontale;

3) la realtà divina, sopra di sé [II-II, 2, 3; I, 94, 2; I, 88, 1-3], collocata sul piano superiore [*infra se, intra se, supra se*].

L'individuo umano, infatti, è così costruito da essere in relazione – per conoscerli e per appetirli – con questi tre ordini di realtà: con le facoltà sensibili prima [1, 78, 1; I, 78, 3], e con quelle spirituali [I, 84, 1; I, 85, 2], poscia, egli entra in *diretto* rapporto con l'ordine fisico. Con le facoltà spirituali egli entra, oltre che in diretto rapporto con l'ordine fisico [1, 84, 1] anche, *indirettamente*, in rapporto con se stesso [I, 87, 1; I, 87, 7] e con l'ordine spirituale [1, 84, 7; I, 88, 1, 1^m]; mediante, poi, le stesse facoltà spirituali, gratuitamente sovraelevate [Comp. Th. 105; I, 12, 4; I-II, 5, 5; C. g. III, 52, de verit. X, 11, 7^m] egli entra in *diretto* rapporto con l'ordine divino [Comp. Th. 104; I, 12, 1; I-II, 3, 7; I II, 3, 8; I-II, 5, 1; C. g. III, 51, 54, 57; de verit. VIII, 1].

Esiste fra questi tre rapporti, che confluiscono nell'uomo, una relazione di gerarchia? Si ritrova, cioè, in essi applicato il principio gerarchico (e le correlative leggi di tendenza e di attrazione dei valori) che abbiamo veduto in applicazione nella struttura dell'universo (§§ 13 segg.)?

La risposta non può essere che positiva: l'indagine successiva mostrerà che il primo rapporto è ordinato al secondo ed il secondo al terzo. Il rapporto diretto con la realtà sensibile, infatti, ha per scopo ultimo quello di costituire una introduzione al rapporto indiretto con la realtà spirituale; e quest'ultimo ha per scopo finale quello di costituire una lontana introduzione al rapporto con la realtà divina [I, 12, 1].

27. Il principio gerarchico regolatore dei tre rapporti fondamentali dell'uomo

Per rendersi conto della struttura e del funzionamento di questi tre rapporti e del loro ordinamento gerarchico bisogna precisare l'ambito di questi tre ordini di realtà cui essi si riferiscono.

L'ordine fisico ha per confini l'universo visibile: esso, cioè, è costituito dalla totalità degli esseri aventi una costituzione materiale [1, 65, introd.]. L'ordine spirituale è costituito dalla totalità degli esseri aventi una costituzione spirituale: quindi – a prescindere da Dio che è fuori e sopra l'ordine creato [I, 28, 1, 3^m] – dagli angeli e dalle anime umane che occupano il grado infimo [I, 76, 1; cfr. § 13] fra gli esseri spirituali.

Ora possedere una costituzione spirituale importa avere in sé, in certo modo, presente la totalità del reale [I, 14, 1; I, 80, 1; ogni essere spirituale è recettivo *specierum aliarum rerum*; Comp. Th. 103; C. g. II, 98: *ex hoc quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis*].

Ciò è manifesto in Dio nel quale tutti gli esseri – tanto quelli spirituali quanto quelli materiali – preesistono nelle idee eterne [Comp. Th. 103: *in se prae-habens totius entis perfectionem*; I, 15,1-3; I, 14, 1 segg.; de verit III, 1, segg; I, 80,1: *in quo omnia praeexistunt*].

[III, 1, segg; I, 80, 1 *in quo omnia praeexistunt*].

Ciò è manifesto pure negli angeli nei quali, entro i confini della loro natura, è presente, in forme ideali partecipate [I, 56, 2], la totalità del reale [I, 55, 1; I, 55, 2; I, 56, 1-3; I, 57, 1].

Ciascuno di essi, infatti, ha in sé presente se stesso [I, 56, 1]; attraverso sé ha in sé presente Dio [presenza, quindi, mediata, *per speculum*, I, 56, 3], e mediante le idee innate che egli ha di tutti gli altri esseri spirituali [I, 56, 2] e fisici [I, 57, 1] egli ha in sé presenti tutti questi altri esseri [I, 55, 1: *potentia intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia*].

Resta l'anima umana che è pure un essere spirituale: si può dire anche per essa che la totalità del reale – Dio, gli esseri spirituali, gli esseri materiali – sia in lei, come negli angeli, idealmente presente [*quodammodo omnia*: I, 80, 1; III, 9, 1; I, 14, 1; *capax boni perfecti*: I-II, 5, 1; I-II, 2, 8: *obiectum intellectus est universale verum*].

La difficoltà del problema deriva dalla collocazione dell'uomo in «zona di frontiera»: deriva, cioè dal fatto che nonostante la sua spiritualità – e quindi la sua ricettività *specierum aliarum rerum* [I, 80, 1] – l'anima umana è forma sostanziale [I, 71, 1] di un corpo la collaborazione del quale è indispensabile per l'esercizio delle facoltà spirituali [I, 84, 6].

La soluzione del problema si ottiene ammettendo un certo tipo di «presenza» [Comp. Th. 103: *est igitur finis intellectualis creaturae, quem per suam operationem consequitur, ut intellectus eius totaliter efficiatur in actu secundum omnia intelligibilia, quae in potentia habet*] di tutto il reale che si concilia con questa struttura spirituale-corporale dell'uomo.

E, infatti, questa «presenza» di tutto il reale esiste nell'anima umana, ma doppiamente limitata [I, 79, 2: *intellectus humanus... est in potentia respectu intelligibilium et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil scriptum est*]. Primo, perché questa «presenza» non è attuale, ma consiste nella capacità soltanto potenziale dell'intelletto ad estendersi a tutto l'essere [C. g. II, 98: *quidquid esse potest, intelligi potest*; I, 55, 1: *obiectum intellectus est ens vel verum commune*; I, 82, 4, 1^m: *intellectus est apprehensivus entis et veri universalis*; I, 79, 7: *intellectus possibili est quo est omnia fieri*; I-II, 2, 8: *obiectum intellectus est universale verum*; Comp. Th. 103, 104; I, 80, 1; C g. III, [12: ... *comprehensiva totius entis*].

Poscia, perché questa «presenza» potenziale non passa all'atto che con la collaborazione del corpo [I, 84, 6: Comp. Th. 104; I, 84, 7: *impossibile est intel-*

lectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata] e quindi non dà all'anima la rappresentazione ideale immediata di tutto il reale: le fornisce soltanto la rappresentazione ideale immediata [I, 85, 2] dell'ordine fisico. Solo attraverso questa rappresentazione ideale immediata dell'ordine fisico l'anima perviene, per riflessione, sino a possedere una rappresentazione mediata [I, 84, 7: ... *et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendi*] del proprio atto, di se stessa, degli angeli e di Dio [I, 85, 1: *et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus*; I, 88, 1, 1^m: *scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas*; I, 88, 2, 1^m: *ex rebus materialibus ascendere possimus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum*].

L'itinerario che permette l'accesso indiretto alla realtà spirituale è, dunque, complesso: si accede, anzitutto alla rappresentazione ideale dell'ordine fisico; così ci si procura un accesso, attraverso il proprio atto, alla propria anima; si apre così la via che conduce indirettamente [I, 94, 2: *modus cognoscendi quo anima cognoscit seipsam non sufficienter ducit in angeli cognitionem*] alla conoscenza della realtà spirituale e che introduce sino ad una certa cognizione, doppiamente indiretta, della realtà divina [de verit, XV, 1, 1^m].

Ma questa soglia non può mai venir valicata: la porta di accesso all'ordine superiore di Dio resta insormontabilmente [I, 62, 1: *est supra cuiuslibet intellectus creati naturam*] chiusa. L'uomo non può entrare in un rapporto di conoscenza immediato con l'ordine spirituale [I, 88, 1] e, tanto meno, con l'ordine di Dio [I, 88, 3^m].

Questa deficienza che intacca l'uomo, intacca, in parte, anche l'angelo: perché anche quest'ultimo non ha accesso immediato all'ordine di Dio [I, 12, 4: *non potest intellectus creatus Deum per essentiam videre*]: infatti conosce Dio, nel piano della natura, solo specularmente, attraverso la mediazione del proprio essere [I, 56, 3]; in quanto, cioè, la realtà divina si proporziona, specchiandosi, a quella angelica [I, 56, 3: *per suam essentiam angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei*; C. g. Ili, 50].

Pure una ordinazione dell'uomo (e dell'angelo [I, 61, 1]) a questo accesso immediato all'ordine di Dio esiste [Comp. Th. 104-105]: lo indica la destinazione suprema degli esseri spirituali [I, 12, 1; I-II, 3, 8; I, 63, 1]. Lo indica la legge di tendenza dei valori che è conforme a questa destinazione suprema [II-II, 2, 3; I, 12, 1; I-II, 3, 8; C. g. III, 50; *nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse, ... non quiescimus desiderio sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere*; C. g. III, 51].

Perché, allora, questo rapporto immediato fra l'uomo e Dio sia attuato e perché l'accesso dell'uomo al piano superiore di Dio sia reso possibile è necessaria una iniziativa di Dio medesimo: una iniziativa che modificando la struttura dell'azione umana permetta all'intelletto umano la immediata visione di

Dio fi, 12, 4: *Non potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit ut intelligibile ab ipso*; I-II, 5, 5: *videre Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis sed etiam omnis creaturae*].

28. *La struttura dell'individuo umano ed il principio gerarchico che la governa: la «verticale delle facoltà»*

L'esistenza di questi tre rapporti, che collegano l'uomo in tre ordini della realtà, e l'ordinamento gerarchico di essi risalta nettamente quando si analizzino i tre aspetti dell'individuo umano [aspetti che si ritrovano nella costituzione di qualsiasi individuo sostanziale: I-II, 9, 1; 9, 4: *quaelibet res est propter suam operationem*]: 1) la sua struttura; 2) la sua fondamentale finalità e tendenza [I, 59, 1: *omnia suo modo per appetitum inclinatur in bonum*]; 3) l'operazione – o le operazioni – con cui esso attua la sua tendenza [C. g. III, 16: *omne ens ordinatur in finem per suam operationem*; cfr. I, 75, 1].

Nella struttura dell'edificio umano la presenza di questi tre rapporti e la loro ordinazione gerarchica è palese.

Già nei due elementi fondamentali di questa struttura – l'anima spirituale ed il corpo – il principio gerarchico costituisce la legge regolatrice del loro rapporto: il corpo è, infatti, ordinato e subordinato, come strumento [I, 78, 1: *tota natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum*] all'anima spirituale che è il valore ad esso superiore [I, 76, 1; 95, 1: *ratio subdebaturo Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus*; I, 97, 1; II-II, 164, 1]; e l'anima spirituale è ordinata e subordinata al suo valore immediatamente superiore [I-II, 113, 1: *rectitudo quaedam in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subdituro Deo et inferiores vires animae subdunturo supremae, scilicet rationi*] che è Dio [II-II, 2, 3].

Ciò in base alla legge di tendenza e di attrazione dei valori, per cui il corpo è ordinato allo spirito [C. g. III, 22] e ne è attratto, e lo spirito è ordinato a Dio [III, 9, 2 etc.] e ne è attratto [cfr. §§ 14-15].

In conformità a questa ordinazione gerarchica è modellato l'ordinamento delle facoltà dell'anima – facoltà fisiologiche (vegetative), facoltà sensibili, facoltà spirituali, facoltà intuitive – mediante le quali l'anima entra prima in diretto rapporto con la realtà sensibile, viene poscia in rapporto, ma indirettamente, con quella spirituale e infine, gratuitamente sopraelevata, entra in diretto rapporto con quella divina [Comp. Th. 104: *ab hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis, et coniungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti*].

Tali facoltà, infatti, sono collocate su una verticale corrispondente a quella sulla quale sono collocati i tre ordini [I, 94, 2] del reale.

1) *facoltà sensibili destinate a mettere l'uomo in relazione con la realtà sensibile che è sotto di lui.*

Queste facoltà sono costituite in ordine gerarchico [I, 77, 4; I, 78, T, I, 77, 7], ordinate le une alle altre e sono esercitate mediante il corpo [I, 77, 5: *quae exercentur per organa corporalia*].

a) Le inferiori [I, 78, 1: *infermae operationum animae*] – quelle c.d. vegetative, nutritive [I, 78, 1; I, 78, 2] etc. – sono totalmente immerse nella materia, sono in rapporto immediato con tutto l'ordine fisico e sono destinate alla conservazione, alla riparazione ed alla perpetuazione dell'edificio corporeo umano [I, 78, 2].

b) Sopra di queste, da queste preparate, si elevano le facoltà costituenti i cinque sensi esterni: esse sono destinate a mettere l'anima in una relazione di conoscenza e di appetizione sensitiva con l'ordine fisico [I, 78, 3: *est autem sensus quaedam potentia passiva quae nata est immutata ab exteriori sensibili*] e altresì ad una prima preparazione dei «materiali» che servono all'esercizio delle facoltà superiori dello spirito [II-II, 167, 2; I, 84, 6; I, 84, 7; I, 77, 7: *sensus est propter intellectum*].

c) Sopra i sensi esterni, da questi preparati si elevano i c.d. sensi interni destinati ad approfondire il compito affidato ai sensi esterni [I, 78, 4]. Il «materiale» che servirà all'esercizio delle facoltà superiori dello spirito viene, in questi processi, sempre più elaborato – conservato, valutato, ecc. [I, 78, 4] – per essere reso adatto alla funzione di collaborazione che gli è riservata nell'esercizio delle facoltà spirituali.

Mediante questo gruppo gerarchicamente ordinato delle facoltà sensibili [I, 77, 4: *potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis unde dirigunt eas et imperant eis; et similiter potentiae sensitivae sunt priores potentiis animae nutritivae*], infatti, la realtà fisica, che è sotto l'anima e fuori di essa, viene «portata» [I, 78, 3], per così dire, entro l'edificio corporeo dell'uomo. Qui essa, serbando sempre le sue caratteristiche individuali e materiali [de verit. XV, 1, I^m], viene elevata sui vari piani di cui consta l'edificio corporeo [I, 78, 3; I, 78, 4]: e cioè fino al punto in cui essa raggiunge, per così dire, l'ultimo piano del corporeo e la soglia stessa del piano spirituale.

Il passaggio su questo piano spirituale, con la conseguente «trasformazione» [I, 79, 3; I, 79, 4] della realtà sensibile in realtà ideale, sarà opera delle facoltà superiori, immateriali [I, 77, 5: *quaedam operationes sunt animae quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle*] dell'anima.

2) *Facoltà spirituali destinate a mettere l'uomo in relazione indiretta, mediante la realtà sensibile, con la realtà spirituale che egli trova in sé.*

Per comprendere come queste facoltà spirituali – conoscitive ed appetitive – riescano a mettere l'anima in rapporto indiretto con se stessa e con la rimanente realtà spirituale bisogna richiamare quanto è stato detto sulla struttura interiore dell'anima umana (§ 27).

L'anima umana, essendo spirituale, si estende in potenza [Comp. Th. 103: *omnis vero natura rationalis infinitatem habet vel actu vel potentia;... in nobis intellectualis natura in suo primo esse considerata est in potentia ad sua intelligibilia, quae cum sint infinita infinitatem quamdam habet in potentia*] a tutta la serie degli esseri [I, 79, 2; I, 80, 1; C. g. II, 98: *comprehensiva est totius entis*; C. g. III, 113]. Ma a causa della struttura spirituale-corporale dell'uomo questa potenzialità passiva non è destinata a tradurre in atto che la rappresentazione ideale diretta della sola realtà sensibile [I, 84, 6].

Essa non passa all'atto che sotto lo stimolo dei «fantasmi» [I, 84, 7], cioè delle rappresentazioni sensibili elaborate dalle facoltà inferiori [I, 85, 1]; a «contatto» con questo materiale sensibile la luce intellettuale [I, 79, 3; I, 79, 4], per dir così, si accende e da questa «accensione» si sprigiona la luce dell'idea [I, 84, 5: *ipsum lumen intellectuale nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati*].

Questa «accensione» della luce ideale avviene sul piano immateriale dell'anima [I, 85, 1] ed è, appunto, opera delle facoltà spirituali di essa.

Parallelo e proporzionale al mondo fisico esiste ora, nell'anima – con una esistenza, si capisce, non sostanziale, ma accidentale – un mondo ideale in atto, rappresentativo del primo [I, 50, 2: *res materiales, quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quam sint in seipsis*].

Comincia proprio qui il processo di conoscenza indiretta, della realtà spirituale, che costituisce la essenza dell'anima [II-II, 180, 6, 2^m: *introitum animae ab exterioribus ad seipsam*, I, 94, 2]: perché sotto la spinta del fondo potenziale [I-II, 5, 8, 2^m: *naturaliter et ex necessitate voluntas in beatitudinem tendit*, I, 82, 1: *voluntas movet intellectum* come causa efficiente; II-II, 180, 1, 3^m: *vis appetitiva movet... intellectum ad exercendam operationem contemplationis*] di cui l'anima è ricca, ha qui inizio l'itinerario ascensionale [I, 79, 8-11] di riflessioni destinato ai più vasti scandagli, seppure indiretti, della realtà spirituale e della stessa realtà divina [I, 2, 3; I, 88, 1-3; I, 94, 2].

Riflettendo sul proprio atto [I, 87, 1], infatti, l'anima perviene ad una indiretta percezione della propria natura spirituale [I, 87, 1; *ex quo (actu) mens percipit seipsam*] e procedendo a riflessioni ulteriori essa perviene ad una certa, indiretta, percezione della natura angelica e divina [I, 84, 7; I, 88, 1, 1^m; I, 88, 2, 1^m; I, 85, 1; I, 94, 2; de verit. XV, 1, 1^m: *... sed vult ostendere diversos gradus quibus anima in cognoscendo proficit: ut per sensum cognoscat formas in materia, per imaginationem formas accidentales tamen sine materia, sed cum materiae conditionibus; per rationem ipsam formam essentialem rerum materialium sine individuali materia; ex qua ulterius consurget ad habendam, vel in habendo cognitionem aliqualem de spiritibus creatis: et sic dicitur habere intellectum, quia huiusmodi spiritus penitus sine materia existentes cognoscit; et ex hoc ulterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei*].

Nonostante la congenita limitatezza che investe in radice le facoltà spirituali dell'uomo [I, 84, 6; I, 94, 2], è proprio in virtù di queste facoltà che l'uomo rie-

sce a scoprire l'incommensurabile ampiezza del suo universo interiore; egli vede che la sua anima è davvero *quodammodo omnia* [III, 9, 1: *anima est sicut tabula in qua nihil scriptum est et tamen possibile est in ea scribi propter intellectum possibilem quo est omnia fieri*; I, 80, 1: *fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum*]: in essa è contenuto in potenza [Comp. Th. 193, 104], ma traducibile in atto, l'intero universo visibile, l'universo spirituale e Dio stesso [I, 94, 2; I, 88, 1, 1^m; de verit. XV, 1, 1^m].

L'uomo, infatti come si è detto, perviene alla percezione indiretta della realtà spirituale solo dentro di sé [*illud quod mens nostra de cognitione incorporaliū rerum accipit, per seipsam cognoscere potest*, I, 88, 1, 1^m]: in quella «zona di purezza» dell'anima dove splende quella luce intellettuale (intelletto agente) che è come il sole dell'anima [I, 84, 5: *per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur*] e che deriva da una partecipazione fatta all'uomo della luce intellettuale di Dio [*ab ipso (Deo) anima humana lumen intellectuale participat* I, 79, 4; I, 79, 4, 1^m; I, 84, 3; I-II, 109, 1, 2^m].

Quanto si è detto per la facoltà intellettuale serve ad indicare la direzione verso la quale si muove la corrispondente facoltà appetitiva (volitiva) [I, 80, 1: *quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*; I, 59, 1].

L'anima appetisce quando conosce: da ciò una gerarchia nelle appetizioni corrispondenti alla gerarchia delle conoscenze: conoscenze sensitive operate si nelle facoltà inferiori; appetizioni intellettive corrispondenti alle conoscenze operate si nelle facoltà intellettive [I, 80, 1; I, 80, 2; I, 59, 1].

E poiché queste conoscenze intellettive sono anch'esse collocate su piani gerarchicamente sopraelevantisi – conoscenza intellettuale del sensibile; con la mediazione di questa, conoscenza dell'atto conoscitivo; con la mediazione di questa, conoscenza indiretta della natura spirituale dell'anima; con la mediazione di questa, conoscenza indiretta della natura angelica e divina – così su piani gerarchicamente sopraelevantisi sono collocate le corrispondenti appetizioni intellettive: si ha per prima, infatti, la appetizione spirituale della realtà sensibile; si appetisce, poscia, la luce intellettuale; si appetisce, di conseguenza, indirettamente, la natura spirituale dell'anima; e si perviene, infine, alla appetizione indiretta della stessa natura angelica e divina [I-II, 2, 6-8].

3) *Facoltà intuitive destinate a metter l'uomo in relazione immediata con la realtà divina che egli trova sopra di sé.*

Le facoltà spirituali costituiscono il culmine dell'edificio naturale umano. Al di là, sul piano della natura, non si va [I, 12, 1].

E tuttavia resta quel grande «fondo potenziale passivo» che è come il tesoro nascosto nel campo misterioso dell'anima [Comp. Th. 103].

L'anima umana, infatti, in quanto essere spirituale, ha una capacità conoscitiva ed appetitiva che è, in potenza, coestensiva a tutto l'essere [C. g. II, 98: *comprehensiva totius entis*; I-II, 5, 1: *capax perfecti boni*; C. g. III, 50: *nihil fini-*

tum desiderium intellectus quietare potest] che è anzi, sia pur solo come *obedientialis* [III, 11, 1; III, 1, 3, 3^m; III, 9, 2; Comp. Th. 104], in potenza capace della visione facciale di Dio [III, 9, 2: *homo est in potentia ad scientiam beatorum, quae in Dei visione consistit*; C. g. III, 54; de verit. VIII, 1, 6^m; I, 12, 1, 4^m; gli esseri irrazionali mancano di questa capacità: I-II, 5, 5, 2^m].

Ma sul piano della natura questa potenzialità resta circoscritta, nella sua attuazione, a quella «infima porzione» ideale che l'anima può ricavare per astrazione dall'ordine fisico [I, 84, 6].

Tutta la rimanente amplissima sfera di potenzialità attraverso la quale soltanto, se passasse all'atto, sarebbe possibile all'anima l'accesso all'ordine divino, resta, senza l'intervento di una forza soprannaturale [Comp. Th. 103], del tutto «inoperosa».

Eppure la destinazione suprema dell'uomo sta proprio – come la fede rivela [I, 12, 1] e come anche le leggi di tendenza e di attrazione dei valori indicano [I, 12, 1; I-II, 3, 8; I-II, 5, 8; C. g. III, 50-51; C. g. III, 54-57; de verit. VIII, 1; I-II, 3, 7; I-II, 5, 1] – nella immediata visione di Dio [III, 9, 2: *homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in Dei visione consistit. et ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei*; de verit. XIV, 10: *ultima perfectio ad quam homo ordinatur consistit in perfecta Dei cognitione*; de verit. XIV, 10, 2^m: *ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate*; 10, 4^m: *natura dicitur ordinari ad gratiam sicut ex divina institutione*; II-II, 2, 3: *perfectio rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis*; I, 12, 1: *in est homini naturale desiderium (Dei) videndi*; I-II, 8, 8: *et ideo remanet naturaliter homini desiderium (Dei) videndi*; C. g. III, 50, 51 etc.; Comp. Th. 103, 104, 105].

Come sarà possibile pervenire a questa suprema visione? La via è una sola: sopraelevare di piano le facoltà spirituali: portarle, cioè, dal piano dell'uomo a quello di Dio affinché possano direttamente vedere ed amare Dio [C. g. III, 52; *videre Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae*].

È quello che avviene con le forze gratuite [I-II, 112, 1; I-II, 114, 2] della grazia e della gloria: forze sopraelevanti che, inserite nella radice dell'anima [I-II, 110, 4; I-II, 110, 2], infondono una luce soprannaturale nella intelligenza e nella volontà [I, 12, 4; I-II, 5, 5; C. g. III, 52; de verit. VIII, 1; VIII, 1, 6^m] e le rendono capaci del loro atto supremo.

A queste facoltà spirituali sopraelevate al piano della grazia e della gloria diamo, appunto, il nome di *facoltà intuitive*.

Così il fondo potenziale dell'anima umana non resta quale tesoro nascosto; diventa, invece, luce di gloria con la quale l'intelletto potrà *in patria fissarsi* per sempre nella contemplazione di Dio [*unio corporis ad animam rationalem est quoddam exemplum beatae unionis spiritus rationalis ad Deum*: de verit. VIII, 1].

29. *Le «tendenze» dell'individuo umano ed il principio gerarchico che le governa: la «verticale delle tendenze»*

Così la struttura dell'edificio umano ci appare, vero microcosmo, costruita con le stesse leggi che reggono la costituzione dell'universo (macrocosmo).

È una struttura fatta per adeguarsi, con la trama gerarchicamente ordinata delle sue facoltà, al triplice ordine di realtà con cui essa si trova in rapporto: l'ordine fisico, quello spirituale e quello divino.

Alla verticale, sulla quale si elevano questi tre ordini del reale, corrisponde la verticale sulla quale si elevano i tre corrispondenti ordini di facoltà. Ed alla legge di tendenza e di attrazione dei valori, che anima la realtà intiera e che la sospinge, da Dio attratta, dal piano del sensibile, attraverso quello spirituale, sino al piano divino (§§ 14 segg.), corrisponde la legge di tendenza e di attrazione dei valori, la quale anima le facoltà umane e le fa gradualmente elevare dai piani sopraelevantisi del corporeo, sui quali solidamente poggiano, ai piani sopraelevantisi dello spirituale umano, sino al supremo ancoraggio nel piano stesso del divino [de verit. XV, 1, 1^m; I, 94, 2; 11-11, 2, 3].

Tale costruzione a triplice piano che caratterizza l'edificio umano non è statica, è in movimento, in sviluppo; si può paragonarla ad un seme che attraverso i suoi organi, anche incipienti, tende alla attuazione totale della propria potenzialità.

Vale per l'individuo umano la legge di sviluppo che è propria di tutti gli individui viventi: ogni essere vivente tende [I, 60, 1: *est autem hoc commune omni naturae ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor*; I, 59, 7: *omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum*] ad attuare la propria potenza seminale di vita. Per comprendere cosa sia questa tendenza e cosa sia, nell'uomo, la potenza seminale di vita bisogna richiamare quel «fondo potenziale» dell'anima umana di cui abbiamo parlato nei paragrafi anteriori (§§ 27-28).

Ora questo «fondo potenziale» indica che l'anima umana, essendo spirituale, è potenzialmente inclinata al vero universale e al bene totale [I, 59, 1: *inclinata in ipsum universale bonum*]: da ciò la conseguenza che essa è fornita di un intrinseco desiderio – tendenza, inclinazione – che non si sazia senza prima aver raggiunto la conoscenza di quel vero e il possesso di quel bene. [de verit. XXII, 7: l'uomo *appetit naturaliter se esse completum in bonitate*, I-II, 5, 1: *quod homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quod eius intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud; et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae*; I-II, 5, 8: il bene totale è quello che può *totaliter (voluntati) satisfacere; appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur*; I-II, 5, 8, 2^m: *naturaliter et ex necessitate voluntas in illud (bene totale) tendit*; I, 82, 1; I-II, 10, 1; I-II, 10, 2: *ex necessitate voluntas in illud (bonum universale) ten-*

dit; C. g. III, 50; *nos autem quantumcumque sciamus Deum esse et alia quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam cognoscere*; C. g. III, 50: *nihil finitum desiderium intellectus quietare potest*; I, 12, 1; de verit. XX, 5].

Questa tendenza (inclinazione, desiderio) costituisce, appunto, l'essenza della volontà concepita come natura; cioè come intrinseca tendenza in virtù della quale l'uomo è potenzialmente sospinto alla attuazione del proprio essere [I, 59, I: *inclinata* – l'anima – *in ipsum universale bonum*] e, quindi, alla conquista della propria completezza e perfezione [de verit. XXII, 5: *quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo et ea quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia huiusmodi*; ib: *necessitas naturalis inclinationis*; I, 60, 1: *est autem hoc commune omni naturae ut habeat aliquant inclinationem quae est appetitus naturalis vel amor: quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis, secundum voluntatem; in natura sensitiva secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid*; I, 59, 1; I, 60, 5; I, 80, 1; I, 82, 1: *ipse motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid*; I, 83, 4: *voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus*; I, 13, 6: *ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velie non esse beatus aut esse miser*, I-II, 10, 1; I-II, 10, 2; de verit. XXII, 7: *homo appetit naturaliter se esse completavi in bonitate*].

Da questa tendenza fondamentale, come da radice, germogliano tutte le altre tendenze destinate a mettere in moto l'intero organismo delle facoltà umane [I, 83, 4] al fine di raggiungere, fin dove è possibile alle forze di cui la natura dell'uomo dispone, l'attuazione di quel «fondo potenziale» presente nell'uomo.

Così il seme umano – posto, mediante i suoi organi e le sue tendenze, a contatto del triplice ordine di realtà da cui deve trarre il proprio alimento – comincia il suo processo di espansione e di progressivo perfezionamento.

Quale sia la trama ordinata di queste tendenze e quale il punto finale nel quale convergono, risulta chiaro quando si considerino i tre ordini di realtà cui esse ordinatamente tendono e la trama ordinata delle facoltà umane mediante cui vi tendono. Si tratta, infatti, di tendenze che partendo dal piano del sensibile gradualmente lo trascendono sino a pervenire indirettamente al piano di Dio. Tali tendenze si trovano ordinatamente collocate sulla medesima verticale sulla quale si trovano collocate le facoltà umane.

Abbiamo quindi: 1) *tendenze verso la realtà sensibile* [I, 81, 1: *motus sensibilis est appetitus apprehensionem sensitivam consequent; appetens inclinatur in rem appetibilem*]. Sono multiple, come multipli sono i piani corrispondenti delle facoltà sensibili: a) tendenza ad incorporare a sé gli elementi sensibili necessari alla conservazione, riparazione, difesa e perpetuazione dell'edificio corporeo [I, 81, 2: *concupiscibile et irascibile*]; b) tendenza all'esercizio delle facoltà sensibi-

li – nei loro vari piani – come preparazione all'esercizio delle facoltà spirituali [I-II, 10, 1: *unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis: ut cognitionem veri, quae convenit intellectui: et esse et vivere, et huiusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem*].

2) Le tendenze precedenti sono ordinate alle *tendenze verso la realtà spirituale*. L'anima umana, infatti, tende al possesso di sé [I, 94, 2: *aggregatur ab exterioribus ad seipsam*] e, attraverso sé, della rimanente realtà spirituale. Ma questa tendenza non si attua che gradatamente e con la mediazione delle tendenze anteriori: da ciò: *a)* tendenza, anzitutto, all'esercizio dell'atto conoscitivo della realtà fisica; *b)* tendenza, poscia, alla conoscenza del proprio atto conoscitivo; *c)* tendenza, successiva, alla conoscenza dell'anima che produce questo atto conoscitivo; *d)* tendenza, infine mediante la conoscenza di sé, alla conoscenza indiretta ed alla appetizione indiretta di Dio [I, 94, 2; de verit. XV, 1, 1^m].

3) Ma la tendenza dell'uomo non ha ancora raggiunto il suo termine finale: essendo spirituale, l'anima umana ha la tendenza, *anche se inefficace* [I-II, 5, 5: *videre Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis sed etiam omnis creaturae*; I-II, 5, 5, 1^m], a superare i limiti frapposti dall'ordine fisico e ad unirsi senza mediazione alcuna con l'ordine spirituale e con Dio medesimo [I, 59, 1: *inclinata in ipsum universale bonum*; C. g. III, 50: *tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam divinam substantiam*; C. g. III, 51: *omnes mentes naturaliter desiderant pervenire ad divinam substantiam intelligendam*; I, 21, 1: *inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae*; I-II, 3, 8].

Questa tendenza naturale [Comp. Th. 104: *est autem aliquid in potentia dupliciter. Uno modo naturaliter respectu eorum, scilicet, quae per agens naturale possunt reduci in actum. Alio modo respectu eorum quae reduci non possunt in actum per agens naturale, sed per aliquod aliud agens*], però, non ha le forze motrici di farla passare all'atto [I, 12, 4; I-II, 5, 5; C. g. III, 52; Comp. Th. 104]. Impediscono questo passaggio due ostacoli insormontabili sul piano della natura: il limite frapposto dal corpo che è, in questo piano, un collaboratore indispensabile per l'esercizio delle facoltà spirituali [I, 84, 6]; il limite del proprio essere di creatura che mette una barriera insormontabile per la visione immediata del Creatore [I-II, 5, 5].

Questi limiti possono essere superati solo se l'intervento di forze soprannaturali riesce a mutare la struttura dell'azione umana e a permetterte, così, alla tendenza suprema dell'uomo di passare all'atto e di prendere immediato «possessione» [I-II, 1,8: *usus vel adeptio*] di Dio. È ciò che avviene mediante la grazia e la gloria [I, 12, 4; I-II, 5, 5; C. g. II, 52; etc.].

Se consideriamo queste tendenze nel loro insieme vediamo che esse costituiscono una unica tendenza governata dalla legge di tendenza dei valori e da quella correlativa di attrazione dei valori (§§ 14 segg.).

L'uomo tende a prender possesso, in tappe successive, dell'ordine fisico, dell'ordine spirituale e dell'ordine divino [I, 80, 1: *anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant in quo omnia praeexistunt*]: ma non si tratta di tre tendenze e di tre movimenti distinti: si tratta, invece, di una unica tendenza [I-II, 1, 6: *omnia quae homo appetit, appetit propter ultimum finem*] e di un unico movimento che attraverso stazioni diverse mira, sin dall'inizio, al raggiungimento di un «punto» finale preordinato verso il quale l'uomo è originariamente «lanciato» [I-II, 1, 6; I, 12, 1; 1, 94, 2; de verit. XV, 1, 1^m].

La legge di tendenza dei valori mostra che questo «punto» verso cui convergono ordinatamente tutte le tendenze dell'uomo è Dio [I-II, 1, 8]. Come infatti, il corporeo tende allo spirituale come al valore immediatamente superiore [C g. III, 22: ... et in hanc (animam humanam) tendit materia] così lo spirituale tende a Dio come al suo valore immediatamente superiore [II-II, 2, 3: *sola natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum*; cfr. III, 9, 2]. Ora questa tendenza verso Dio è ordinatamente preparata dalle tendenze inferiori: attraverso le tendenze verso l'ordine fisico vengono suscitate le tendenze verso l'ordine spirituale e attraverso le tendenze verso l'ordine spirituale vengono suscitate quelle verso l'ordine divino.

Se rovesciamo la prospettiva e ci poniamo dall'angolo visuale della legge di attrazione dei valori perveniamo al medesimo risultato. L'uomo tende gradualmente a Dio perché gradualmente attratto da Dio [II-II, 2, 3; C. g. III, 25; Comp. Th. 147, 148].

Ogni tendenza è provocata da una attrazione [colui che attrae, *trahendo ad se tria facit: nam primo dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsurn tendat; ... secundo dat ei moveri ad locum; ... tertio dat ei quiescere in locum cum pervenerit*, I-II, 23, 4; cfr. Comp. Th.]: ora l'uomo è attratto ordinariamente dai tre ordini di realtà coi quali è in rapporto: attratto dall'ordine fisico, attratto dall'ordine spirituale, attratto dall'ordine divino.

Ma non si tratta di tre attrazioni diverse: si tratta di una unica attrazione che viene partecipata anche all'ordine fisico e a quello spirituale al fine di elevare gradatamente l'uomo sino all'ordine divino.

30. *L'azione umana ed il principio gerarchico che la governa: la «verticale dell'azione»*

Non basta tendere alla propria espansione e completezza: è necessario che questa tendenza passi all'atto [*in actu perfectio*; I-II, 3, 2]: bisogna, cioè, che le facoltà si pongano in esercizio e che, in conformità alla loro tendenza, prendano effettivo «possesso» – con la conoscenza e con la volontà (I-II, 1, 8: *usus sive adeptio*) – dei tre ordini di realtà con cui sono in rapporto. Ecco la genesi e la finalità dell'azione.

Da ciò la conseguenza che anche l'azione umana è collocata sulla medesima verticale sulla quale sono collocate le facoltà e le tendenze; sulla verticale, cioè, che è parallela alla verticale sulla quale si elevano i tre ordini del reale.

1) L'azione ha la sua prima genesi sul piano inferiore delle facoltà e delle tendenze corporali. Con essa viene preso effettivo, ma inconsapevole possesso di quegli elementi offerti dall'intero ordine fisico per conservare, riparare e perpetuare l'edificio corporeo umano [I, 78, 1, 2].

Da questa estrema base corporea l'azione gradualmente si eleva: la realtà sensibile viene ora non più «incorporata», ma «portata», attraverso i cinque sensi esterni, entro i confini del soggetto [I, 78, 3]: l'azione, quindi, pur rimanendo nella vasta zona del corporeo, ha già trascorso il piano della totale materialità; c'è già in essa una certa consapevolezza.

Ma i piani dell'edificio corporeo umano si elevano ancora e con essi si eleva, approfondendosi, l'azione. Nel laboratorio vasto e misterioso dei sensi «interni» [I, 74, 4] l'azione ascende ancora assumendo una consapevolezza che preannuncia la conoscenza spirituale e la libertà.

Siamo ora alla soglia del piano spirituale: la azione ha preparato, nelle sue fasi anteriori, tutto il «materiale» necessario per il funzionamento delle facoltà superiori: si tratta ora di «fare il salto» e di passare dall'ordine del fisico a quello dello spirito [I, 84, 6].

2) Come avviene il salto? Quale è l'aspetto nuovo che assume l'azione su questo piano?

Per rispondere a queste domande bisogna gettare lo sguardo su quel fondo potenziale di luce intellettuale – e di correlativa forza appetitiva – che costituisce il tesoro dell'anima umana.

Passare dal piano del sensibile a quello dello spirituale significa provocare il passaggio all'atto di questo fondo potenziale di luce; significa accendere in esso la luce attuale delle idee.

Questa «accensione» avviene mediante un misterioso «contatto» che si verifica fra la realtà sensibile – debitamente purificata durante l'itinerario che essa fa attraverso i piani sopraelevanti delle facoltà sensibili – e la luce intellettuale: da questa misteriosa proiezione di luce germoglia l'idea spirituale [I, 84, 6; I, 79, 3; I, 79, 4].

Il «salto» è già avvenuto: l'azione è ormai radicata su un piano che trascende il piano del corpo ed è già avviata verso il piano ulteriore di Dio [I, 84, 6].

Ma su questo nuovo piano – che è, propriamente, il piano dell'uomo – bisogna sostare un momento per vedere gli incrementi che l'azione subisce prima di raggiungere il piano ultimo cui essa tende.

L'idea così germogliata, con la collaborazione di tutte le facoltà e di tutte le tendenze superiori dell'uomo, assume ora una funzione direttiva nella espansione della vita dell'uomo; è posta alla «direzione» di essa.

Al servizio di essa si pongono la volontà, con l'atto libero che essa produce, e tutte le facoltà che la volontà è destinata a muovere.

Così tutto l'essere umano, sotto la guida dell'idea, è ora mosso come una nave che sotto la guida del suo nocchiero si avvia sicura verso il suo porto [I-II, 2, 5: *sicut navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suae voluntati et rationi commissus*].

L'itinerario che l'azione deve ora percorrere per condurre l'uomo al suo termine è nettamente tracciato dalla verticale del reale [I-II, 3, 7: *eadem est dispositio rerum in esse sicut in veritate*].

Essa deve prima penetrare con la sua attività teoretica e pratica l'ordine sensibile [I, 86, 1]; deve da qui ascendere alla penetrazione teoretica indiretta dell'ordine spirituale [I, 87, 1]; e deve ulteriormente ascendere alla penetrazione teoretica indiretta dell'ordine divino [I, 88, 1].

Il moto dell'azione è, quindi, a spirale: dalla ampia base ideale del sensibile essa ascende, attraverso tutti i piani del suo processo interiore, verso il principio che la produce; riflette sul proprio atto [I, 87, 3]; perviene così alla conoscenza della natura spirituale dell'anima nella quale essa ha radice [I, 94, 2: *a rebus exterioribus aggregata anima ad seipsam*; I, 87, 3]; da questo piano cerca di elevarsi ancora sino alla contemplazione indiretta della natura angelica e di quella divina [de verit. XV, 1, 1^m: *et ex hoc ulterius pertingit in aliqualem cognitionem ipsius Dei*; I, 85 1; I, 88, 1, 1^m; I, 88, 2, 1^m; I, 84, 7].

Questa attività teoretica suprema, immanente nell'uomo [I, 18, 3, 1^m], costituisce il fiore più delicato della natura umana [I-II, 3, 5: *optima operatio hominis*]: è l'opera propria dell'uomo.

Così già su questo piano naturale la crescita dell'azione umana è palesemente governata dal principio gerarchico: perché l'azione che ha la radice nel sensibile è ordinata a quella che si produce sul piano intellettuale [I-II, 3, 3: *operatio intellectus praeexigit operationem sensus*]; ed in quest'ultima l'azione pratica è ordinata a quella teoretica [*duplex genus actionum*: I, 18, 1^m; I, 54, 2; I-II, 3, 2, 4^m; I, 27, 1; I, 27, 3; I, 27, 5; etc.] nel compimento della quale si corona l'intero edificio dell'uomo] I-II, 3, 5: *beatitudo consistit... primo et principaliter in contemplatione*, I-II, 3, 2, 4^m].

Questo processo ascensionale dell'azione è mirabilmente descritto da S. Tommaso [II-II, 180, 4, 3^m]: *per illa sex [species contemplationum di Riccardo di S. Vittore] designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia, in tertio vero gradu ponitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibilia; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilia, in quae per sensibilia pervenitur; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quae per sensibilia invenire non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quae ratio nec invenire, nec capere potest; quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.*

E più concisamente nel corpo dell'articolo II-II, 180, 4: *Sic patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent: primo quidem virtutes morales; secundo autem alii actus praeter contemplationem; tertio vero contemplatio divinorum effectuum; quartum vero et completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis.*

3) Ma anche giunti su questa cima si può davvero affermare che l'itinerario dell'azione sia finito? Bastano questi pochi riverberi indiretti del piano divino per esaurire il fondo potenziale che si nasconde nel cuore e nella mente dell'uomo? [I, 12, 1: *inest homini naturale desiderium (Dei videndi)*; I-II, 3, 8; C. g. III, 50 etc.]. La risposta è negativa [*Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus non quocumque modo, sed per eius essentiam*; Comp. Th. 134]: l'anima è spirituale e come ogni essere spirituale essa è, in potenza, *capax Dei* [I-II, 5, T, III, 9, 2, etc.]; la sua ultima destinazione va oltre le frontiere del visibile e del creato [I, 12, 1: *in Dei visione consistit*]; è Dio stesso veduto immediatamente ed immediatamente amato [I, 12, 1].

Ma a questa ultima destinazione non si perviene che in virtù di un dono e di un premio [I, II, 14, 1 e 2]. Per pervenirvi l'azione deve mutare di piano ancora; deve elevarsi al piano di Dio: deve quindi, mutare la struttura dei suoi processi [I-II, 5, 5; I, 85, 1] e giungere così alla visione di Dio senza mediazione alcuna [I, 12, 1].

È ciò che avviene mediante la inserzione che Dio fa nell'anima delle forze trasformatrici della grazia e della gloria [I-II, 5, 6: *homo beatus fit solo Deo agente*; I, 12, 4; I-II, 5, 5; C g. III, 52, etc.].

31. L'azione soprannaturale con la quale l'uomo accede all'ordine di Dio

Questo mutamento nella struttura dell'azione perché diventi capace della visione immediata di Dio esige un ulteriore chiarimento sulla struttura dell'azione.

Tale struttura è così fatta da corrispondere unicamente alla visione della realtà sensibile [I, 84, 8: *proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis*]: le operazioni spirituali umane, infatti, hanno una struttura fatta unicamente per conoscere e per amare realtà visibili [I, 88, 1: *intellectus noster secundum statum praesentis vitae naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium*]; l'atto affettivo che accompagna l'atto intellettuale, non si porta che sull'oggetto visibile conosciuto dall'intelletto.

Tutto ciò è provato dalla totalità del processo che conduce, come a suo termine, all'atto di conoscenza e a quello di volontà.

Questo processo ha le sue lontane radici nelle stesse prime operazioni fisiologiche; si inizia propriamente con le operazioni sensitive esterne che raccolgono, attraverso i cinque sensi, e che in qualche modo elaborano il materiale che deve servire alle operazioni spirituali [I, 84, 8, 1^m: *obiecta prima et principalia intellectus in sensibus fundantur*]; si continua, con un ulteriore tentativo di elaborazione, attraverso i sensi interni i quali procedono ad una vera purificazio-

ne del materiale raccolto da quelli esterni [*ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur*; I, 84, 6]; e, infine, si perfeziona con la elaborazione astrattiva ideale operata dalla luce interiore [I, 84, 6: *phantasmata fiunt intelligibilia actu per intellectum agentem*] che l'intelletto possiede (intelletto agente) [I, 85, 1; I, 84, 6; 1, 84, 5].

Il frutto di questo processo consiste nel fatto della «riproduzione» [I, 50, 2: *simpliciori modo*] ideale nella intelligenza del mondo esterno sensibile [I, 84, 6]. Per effetto di questa riproduzione la realtà sensibile trova, per dir così, una nuova esistenza [I, 84, 2: *materialia cognita in cognoscente existunt non materialiter sed magis immaterialiter*] nell'intelletto umano; una esistenza accidentale, sia pure, non più caratterizzata dalla individualità e dalla materialità, ma invece, caratterizzata dalla universalità e dalla immaterialità [I, 84, 1: *intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum*; cioè spirituale come spirituale è l'anima nella quale questo processo conoscitivo ha luogo].

Ma i confini del mondo ideale sono impreteribilmente segnati da quelli del mondo sensibile [I-II, 3, 5: *tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilibus cognitio ducere potest*].

Data la struttura dell'azione conoscitiva ed affettiva, non si può conoscere che ciò che si «vede» e non si può amare che ciò che si conosce.

Come allora si può direttamente conoscere ed amare Dio che non si vede? Essendo Dio, per definizione, totalmente immateriale Egli non può formare oggetto di un diretto atto conoscitivo e di un diretto atto affettivo umano.

Se tutto ciò è vero ne deriva che c'è allora nell'uomo una sproporzione [I-II, 5, 5: *nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia*] ed un dramma [I-II, 5, 5, 1^m].

Perché, mentre è parimenti vero che la perfezione dell'uomo consiste nella visione e nel possesso di Dio [I, 12, 1; I-II, 3, 8] e che questo, proprio, è il «punto terminale della tendenza [I-II, 5, 8, 2: *naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit*] fondamentale intrinseca nell'uomo, al raggiungimento di questa perfezione non sono proporzionate né le facoltà spirituali né le correlative operazioni spirituali umane [I-II, 5, 5].

Per togliere questa sproporzione e per sciogliere questo dramma [I-II, 5, 5, 1^m] bisognerebbe che l'uomo fosse reso capace di compiere una ulteriore operazione spirituale avente una struttura radicalmente diversa da quella naturale. Bisognerebbe, cioè, che egli fosse del tutto disincagliato, nel suo processo conoscitivo, dall'ordine inferiore del sensibile e che fosse dotato di una immediata capacità intuitiva dell'intelligibile di Dio.

Solo allora la tendenza dell'uomo passerebbe totalmente all'atto e la perfezione dell'uomo sarebbe raggiunta [I-II, 3, 8]; con l'atto intuitivo, infatti, egli si sopraeleverebbe di piano, vedrebbe Dio e unendosi a Lui per amore raggiungerebbe il termine ultimo del suo itinerario spirituale.

Ma come togliere questa sproporzione [I-II, 5, 5: *beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam*] e come sciogliere questo dramma? Come potrebbe l'uomo valicare i confini [C. g. III, 52: *videre Dei substantiam transcedit limites omnis naturae creatae*] della propria natura [I-II, 5, 5] e modificare la struttura della propria azione?

La impossibilità è, evidentemente, radicale.

Non v'è che una sola via per eliminare questa sproporzione: essa consiste in un «intervento» del valore superiore a favore di quello inferiore [I-II, 5, 6: *homo beatus fit solo Deo agente*].

Dio solo, cioè, può modificare la comune struttura dell'azione umana. Egli, cioè, può agire sull'intelletto e sulla volontà umana in guisa da rendere l'uno capace di vederlo e l'altra capace di amarlo. Ed è quello che Dio realmente fa con l'inserzione, nell'uomo, delle forze soprannaturali della grazia, prima, e della gloria, poscia [I, 12, 4: *inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit*].

Mediante queste forze nuove sulla verticale delle operazioni si colloca un nuovo tipo di azione; un'azione la cui struttura va gradualmente trasformandosi [I, 12, 13, 1^m (*Deum*) *plenus cognoscimus*] sino a divenire, sul piano della gloria, in patria [I-II, 5, 3; I, 12, 11], visione facciale di Dio.

Così la sproporzione è finita ed il dramma umano è sciolto nella visione permanente [I-II, 5, 4] e nel permanente possesso di Dio. Se poi si chiedesse come mai la struttura dell'uomo presenti questo contrasto [I-II, 5, 5, 1^m] fra ciò cui l'uomo tende e ciò cui l'azione puramente umana può pervenire, la risposta non manca.

Questo contrasto, che è la fonte salutare della iniziativa ascensionale [C. g. III, 50: *non quiescimus desiderio sed adhuc desideramus Deum per essentiam cognoscere*] dell'uomo, ha una duplice ragione di esistenza: 1) per un verso esso serve a custodire il carattere assolutamente gratuito [I-II, 114, 2] della grazia e della conseguente sopraelevazione dell'uomo al piano di Dio [I-II, 114, 2: *nulla natura creata est sufficient principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur*].

Che l'uomo abbia la «tendenza» [I-II, 5, 8, 2^m] verso Dio non importa che egli debba anche possedere nella sua natura – oltre alla mera possibilità, I-II, 3, 6: *potest per gratiam elevari ultra suam naturam* I, 12, 4, 3^m – anche le forze adeguate per pervenire al termine della tendenza.

La struttura naturale dell'azione, infatti, dimostra – coi suoi due elementi costitutivi: il fantasma e la luce intellettuale I, 12, 13 – che queste forze egli non possiede. Se forze nuove sopraggiungono queste non possono essere, anche se desiderate [I, 12, 1: *desiderium naturale Dei videndi*: il quale desiderio è, in certo modo, effetto della grazia esso pure I-II, 112, 2], che gratuite.

2) Per altro verso, questo contrasto serve a suscitare e ad alimentare nell'uomo il desiderio di Dio [C. g. III, 50, 51]: serve a predisporre l'uomo ad accogliere, se viene, il dono della grazia e della gloria.

Così la grazia non è per l'uomo una «straniera» inattesa: essa trova, nella tendenza [I-II, 5, 8, 2^m], un luogo naturale di inserzione; se viene essa diventa, come più tardi la gloria, [II-II, 24, 3, 2^m], elemento complementare e perfezionatore dell'uomo [II-II, 2, 3: *perfectio rationalis creaturae non solum consistit in eo quoti et competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod et attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis*].

E, d'altro lato, questo «contrasto» che si annida nella struttura stessa dell'uomo [I-II, 5, 5, 1^m] costituisce la ragione della grandezza e della drammaticità e dinamicità della vita umana: sotto lo stimolo mai sopito di una perfezione ulteriore da raggiungere l'uomo è in costante salita: ogni posizione raggiunta non è che il presupposto di una più alta posizione da raggiungere [C. g. III, 50: ... *non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam cognoscere; ... nihil finitum potest desiderium intellectus quietare*]. Perché il limite di questa ascesa è segnato soltanto dalla illimitata perfezione di Dio: siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei Cieli.

32. Il carattere libero dell'azione umana

Prima di chiudere questo tema dell'azione umana non può non essere affrontato il problema della libertà.

L'uomo è libero perché è razionale [I, 83, 1: *neesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est*]: lo dimostra inequivocabilmente la struttura stessa dell'azione.

L'azione libera, infatti, risulta dal concorso di varie componenti:

1) una componente *tendenziale generica* derivante dalla inclinazione naturale della volontà verso il suo oggetto finale: la volontà è necessariamente inclinata verso di esso [I, 82, 1: *voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo*];

2) una componente *tendenziale specifica* derivante dalla inclinazione della volontà verso un determinato oggetto che non è quello finale [I-II, 8, 1: *appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid*: questa tendenza, che può riferirsi a ciascuno dei beni coi quali la volontà entra in rapporto, è radicata nella tendenza anteriore [I, 82, 1: *oportet enim quod illud quod naturaliter alieni convenit, et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum*], ma non è, come essa, necessaria [I, 82, 2: *voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult*; I-II, 10, 2: *illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo: alia autem quaelibet particularia bona... possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes*];

3) una componente *intellettiva* costituita dal giudizio che l'intelletto fa di questa seconda inclinazione [I, S3, 1: *homo agit libero iudicio potens in diversa ferri*];

4) una componente *volitiva* costituita dalla adesione che la volontà porta al giudizio dell'intelletto decidendo e generando l'azione [I-II, 13, 1: *in*

nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem et aliquid pertinens ad voluntatem].

L'azione è libera – ed è, quindi, responsabile – perché è libero il giudizio che la decide [I, 83, 1: *judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili sed ex collatione quadam rationis*]: la tendenza, infatti, sulla quale essa si radica non è la sua causa necessaria; tale tendenza viene prima vagliata dall'intelletto e viene poscia accolta o respinta dalla volontà [I, 83, 1].

La libertà di scelta è nell'assoluto potere della volontà.

E tuttavia questa libertà di scelta ha un grave limite: esso concerne il bene totale, il fine ultimo: in ordine a questo l'uomo non è libero [I-II, 13, 3] perché non può non volerlo, non potendo non volere la pienezza della propria beatitudine [I, 82, 1; I-II, 10, 2 etc.].

La libertà di scelta, quindi, non impedisce che l'azione umana abbia un itinerario naturale precostituito; che essa, cioè, si svolga verso un atto finale dal quale trae l'unità totale del suo processo [II-II, 180, 3: ciò che ivi si dice dell'atto contemplativo può e deve legittimamente riferirsi all'intero processo dell'azione].

È vero: la libertà di scelta potrebbe svolgersi – e in fatto spesso volte si svolge – nella direzione opposta a quella indicata dalla legge di tendenza dei valori; potrebbe, cioè, dirigersi verso il nulla anziché dirigersi verso Dio [*aversio a Deo*; III, 87, 1: *per peccatum mortale mens omnino a Deo avertitur*; I-II, 73, 3, 2^m].

E tuttavia, la tendenza verso Dio, anche se violata, rimane inflessibilmente obbligante nella volontà: reagisce, anzi, col rimorso e con l'inquietudine [I, 79, 13]: è una luce che nessuna ombra può del tutto oscurare; una legge interiore che ispira a chi la considera venerazione e timore [Kant].

La libertà, quindi, non è in contraddizione con l'esistenza di una legge regolatrice di quell'itinerario naturale dell'azione che a tappe ascensionali si eleva dal visibile all'invisibile, dal finito a Dio.

33. *I fini dell'uomo ed il principio gerarchico che li governa: la «verticale dei fini»*

Possiamo ora rispondere con esattezza alla domanda: quale è il fine dell'uomo? [I-II, 1, 4].

La risposta balza evidente dalle indagini anteriori.

L'uomo è un essere imperfetto: esso cerca la sua perfezione nella conoscenza e nel possesso di un altro essere, nel raggiungimento [1-11, 12, 1: ... *in aliud tendit*] del quale sta appunto il suo fine [de verit. XXII, 7: *appetit naturaliter se esse completum*].

Quale è quest'altro essere? Mediante quali operazioni esso viene raggiunto?

Il problema del fine dell'uomo deve, dunque, essere considerato da due punti di vista: a) obbiettivo; b) subiettivo [I-II, 1, 8: *finis dupliciter dicitur: scilicet cuius et quo: id est ipsa res in qua ratio boni invenitur et adeptio illius rei*; I-II, 2, 7: I-II, 11, 3, 3^m: *finis dicitur dupliciter: uno modo ipsa res, alio modo adeptio*

rei]; il primo consiste nella ricerca, nella serie degli esseri, di quell'essere nel quale si ritrova la perfezione dell'uomo; il secondo consiste nella ricerca di quelle operazioni [I-II, 3, 2: *necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse*] mediante le quali l'uomo perviene al raggiungimento di tale perfezione.

Quanto al primo punto di vista, bisogna dire che l'essere nel quale l'uomo trova la sua perfezione non può essere che Dio [I-II, 2, 8: *solus Deus voluntatem hominis implere potest*].

Essendo l'uomo, infatti, una creatura spirituale è, per questo, in potenza capace e comprensiva della totalità dell'essere [C. g. II, 113: *unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu*; C. g. II, 98], del vero, del bene: solo nella conoscenza e nell'amore di questa «totalità» si consuma la perfezione umana [I-II, 1, 5: *oportet quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur*]. Ma questa totalità dell'essere non può trovarsi in nessuna creatura appartenente alla serie degli esseri creati e si trova solo in Dio: è Dio medesimo [C. g. III, 50: *Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest*; I-II, 2, 8: *nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale quod non invenitur in aliquo creato sed solum in Deo*].

Quanto al secondo punto di vista, bisogna dire che l'operazione con la quale l'uomo si unisce a Dio non può essere che una operazione interiore teoretica [I-II, 3, 5: *optima operatio hominis*] dell'intelletto ed una correlativa operazione unitiva della volontà [II-II, 180, 1: *et ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu ex quo etiam amor intenditur*]: una operazione, però, soprannaturale [I-II, 5, 5] perché trascende i limiti del sensibile e del creato e si congiunge immediatamente a Dio [I-II, 3, 8: *Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum in quo solo beatitudo hominis consistit*].

Ma questa operazione è l'operazione culminante dell'uomo: quella colla quale si raggiunge il fine ultimo; questo fine ultimo, però è preceduto da fini intermedi [I-II, 11, 3, 3^{ra}: *Deus est ultimas finis sicut res quae ultimo quaeritur*] ad esso subordinati che vengono raggiunti mediante operazioni – esterne od interiori – che sono intermedie e subordinate rispetto alla operazione suprema.

La serie gerarchicamente ordinata di questi fini intermedi e di queste operazioni intermedie è indicata dalla verticale sulla quale sono disposti gli esseri nei loro tre ordini (l'ordine del sensibile; l'ordine dello spirituale; l'ordine del divino) e da quella correlativa sulla quale sono collocate le facoltà, le tendenze e le operazioni dell'uomo.

Identica, infatti, è la disposizione degli esseri e quella dei fini [I-II, 18, 4: *eadem est dispositio rerum in bonitate et in esse*]: perché ogni essere è un bene per la volontà epperò un fine intermedio [I-II, 1, 6: *quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; ... appetit propter ultimum finem*] che ha una certa collocazione nella scala ascensionale dei fini.

Correlativa a questa disposizione c'è quella della struttura, della tendenza e dell'azione umana: perché, come abbiamo visto, ad ogni ordine di esseri – e perciò di beni e di fini – corrisponde un tipo adeguato di facoltà, di tendenza e di operazione.

Data la collocazione di «frontiera» dell'uomo può dirsi che tutti gli esseri rappresentano per l'uomo dei beni intermedi ordinati a quello supremo.

Gli esseri materiali, infatti, sono per l'uomo a vari titoli beni intermedi che lo dispongono al bene ultimo [I-II, 4, 7: *quasi instrumentaliter deservientia beatitudinī*].

Essi servono all'uomo anzitutto per la esistenza, conservazione e riparazione del corpo; gli servono poscia per l'esercizio delle facoltà sensibili prima e spirituali dopo.

Attraverso le facoltà spirituali esercitate sui dati sensibili l'anima umana viene alla conoscenza di sé (percependosi come essere spirituale) e attraverso questa conoscenza di sé essa perviene ad una certa indiretta conoscenza degli angeli e di Dio.

Ma nessuno di questi esseri sensibili o creati [*impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato*; I-II, 2, 8] può costituire il bene supremo dell'uomo; non può costituirlo neanche il proprio essere che l'anima, riflettendo, percepisce [I-II, 2, 7: *impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius*]; non può costituirlo la percezione indiretta che l'anima ha degli angeli [I-II, 3, 7: *quidquid habet ventatem participatam contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione*].

Il bene supremo ed il fine supremo non può essere che fuori e sopra la serie creata degli esseri [I-II, 3, 6; *ultima perfectio hominis est per cognitionem alicuius rei quae est supra intellectum humanum*]: non può essere che Dio [I-II, 2, 8: *in solo igitur Deo beatitudo hominis consistit*].

Se ora guardiamo la verticale delle facoltà, delle tendenze e delle operazioni umane, vediamo che essa è costruita proprio come la verticale dei fini che l'uomo deve gradualmente raggiungere. Ci accorgiamo, infatti, che nell'uomo vi è una molteplicità di fini intermedi ordinati al fine ultimo: essi sono quasi stazioni di sosta di un itinerario che ha un punto finale di approdo [I-II, 12, 2: *in motu autem potest accipi terminus dupliciter: uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus et finis vel terminus alterius; sicut in motu qui itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus*].

34. Il valore finale dell'individuo umano

Se il fine dell'uomo, che è anche quello di tutto il creato, è collocato in una realtà trascendente tutto l'ordine creato ed è liberamente raggiunto mediante una operazione contemplativa immanente nell'uomo [C. g. III, 111: *sola crea-*

tura intellectualis ad ipsum ultimum finem universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum; cfr. I-II, 3, 8], ciò ha come conseguenza che l'uomo non è ordinato come strumento di nessun altro essere creato [C. g. III, 112: *sola intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam*].

Egli, cioè, ha valore finale e non valore strumentale: è *propter se* [C. g. III, 112: *disponuntur ergo a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae*] e non *propter alium* [C. g. III, 112: *sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsas, quia bona, quae propter divinam providentiam sortiuntur non eis data sunt propter alterius utilitatem; quae vero aliis dantur, in earum usum ex divina ordinatione cedunt*].

Si dice, infatti, che un essere ha valore strumentale quando la sua finalità non raggiunge il fine ultimo (Dio), ma si esaurisce nel servizio che egli è destinato a rendere ad un altro essere creato [C. g. III, 112: *instrumentum autem non quaeritur propter seipsum, sed ut eo principale agens utatur*], come avviene di tutti gli esseri materiali che compongono l'universo visibile e che esauriscono il loro fine nel servire all'ordine universale e all'uomo [C. g. III, 97: *omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem*; C. g. III, 11: *res inferiores ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem*; C. g. III, 22: *generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem*; Comp. Th. 148: *igitur quodammodo propter hominem in quantum est animal rationale, tota natura corporalis esse videtur*; C. g. III, 112: *sic autem videmus res cursu naturae currere, quod substantia intellectuales omnibus aliis utitur propter se*].

Il fine di tali esseri è temporale, esterno e necessario: è temporale, perché non trascende i confini del tempo [solo l'anima umana è *supra tempus*, I-II, 53, 3, 3^m] è esterno, perché consiste in azioni esterne poste a servizio di un altro essere: è necessario [C. g. III, 112: *quadam necessitate ab alio agitur*], perché queste azioni non sono libere, ma necessitate dalla intrinseca inclinazione dell'agente non razionale.

Si dice, invece, che un essere ha valore finale quando il suo fine ultimo non è ordinato al servizio di nessun altro essere creato: quando, cioè esso non è temporale, ma eterno; quando non è esterno, ma interno; quando non è necessario, ma libero.

Questo valore finale possiedono tutte le creature razionali: esse, infatti, hanno immediatamente Dio come fine (*transcendente*, quindi, e non temporale [I-II, 1, 8]); questo fine essi raggiungono con una operazione interiore [I, 43, 3: (*homo*) *sua operatione attingit ad ipsum Deum*] di contemplazione e di amore [I-II, 3, 8]; e lo raggiungono *liberamente*, con un atto della loro volontà che liberamente ratifica l'intrinseca tendenza che verso Dio le sospinge. Da ciò una conseguenza di fondamentale importanza per gli sviluppi di cui essa è ricca: nessun fine temporale ed esterno costituisce il fine ultimo dell'uomo [I-II, 2, 8: *nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale quoti non invenitur in aliquo*

creato, sed solum in Deo]. Fini della specie umana [C. g. III, 113], fini razziali, fini statali [I-II, 21, 4, 3^m] fini familiari, fini sociali [Eth. VI, 6; I-II, 66, 5], fini scientifici [I-II, 3, 6], e così via, sono fini strumentali e non possono pretendere di costituire il punto supremo di inferenza della vita umana [I-II, 2, 1 segg.].

Si tratta, infatti, di fini intermedi che traggono la loro validità dalla ordinazione al fine ultimo e dalla dipendenza da esso [I-II, 1, 6; I-II, 1, 3; I-II, 18, 2].

Nessun «interesse» terreno può avere la pretesa di ordinare totalmente a sé l'uomo: questo diritto alla ordinazione totale dell'uomo spetta soltanto all'unico «interesse» finale dell'uomo consistente nella unione interiore con Dio [I-II, 21, 4, 3^m: *totum quod homo est et quod potest et quod habet ordinandum est ad Deum*].

Tutto ciò che è sulla strada di questo interesse trae da questa ordinazione il suo valore normativo ed obbligante; tutto ciò che è fuori di questa strada perde ogni valore di norma e di obbligazione [I-II, 96, 4].

35. Il «vertice» dell'uomo

Giunti su questa cima, o anche già in vista di essa, noi possiamo ormai dare una risposta piena al problema dal quale siamo partiti: quale è il «valore» dell'individuo umano?

Questo valore, già si disse (§ 19), *consiste nel fatto che questo individuo occupa nella scala gerarchica degli esseri il piano dello spirituale (onde il suo essere persona) ed è perciò destinato immediatamente a Dio.*

Ora possiamo aggiungere: questa destinazione consiste nel fatto che la persona è resa capace, se accetta – se, cioè, con l'*aversio a Deo* del peccato [III, 87, 1], da Dio non si allontana – di accogliere Dio in sé e di unirsi a Lui [I-II, 3, 3: *nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum*; I, 43, 3].

Infatti, essa, per effetto della grazia prima [I, 43, 3; I, 12, 12] e della gloria poi, riesce a «contenere», col suo atto di contemplazione e col suo atto di amore, Dio stesso [I-II, 7, 8: *homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum*]; perché con tali atti a Dio si congiunge [I, 43, 3: *et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in tempio*] ed a Lui congiungendosi in certo senso a sé l'attira ed in sé lo racchiude [I, 43, 3: *(in creatura rationali) Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*].

Fecit Deus – dice S. Agostino – *creaturam rationalem ut Summum Bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur.*

Si comprende così cosa significhi per l'uomo la rivelazione cristiana della «missione» delle persone divine nell'anima in grazia [I, 43, 3; I, 43, 6] e della conseguente «inabitazione» della Trinità in essa [I, 43, 5: *per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem*].

Ecco perché l'uomo diventa, secondo l'espressione paolina, tempio di Dio [I Cor. III, 16; II Cor. VI, 19; II Cor. VI, 16]; ed ecco in che senso l'uomo interiore, fornito di una vita nuova – quella divina – è destinato a trasformarsi in Cristo.

Di questa vita e di questa presenza divina radicata nell'intelletto e nella volontà [I, 43, 5, 2^m: *non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris*; I, 43, 5, 3^m: *illuminatio intellectus et inflammatio affectus*] – destinata a ripercuotersi anche sul corpo [I-II, 3, 3: *ex ipsa beatitudine animae, ut Aug. dicit, fiet quaedam refluencia in corpus*] – ogni anima in grazia ha una esperienza incipiente [... *experimentalem (Dei) notitiam in nobis*, I, 43, 5, 2^m): esperienza destinata ad intensificarsi col crescere della grazia sino a fiorire nei gradi ascendenti della vita e della operazione mistica [II-II, 180, 5].

A mano a mano, infatti, che l'intelletto viene penetrato dal lume della grazia (fede) [I, 12, 13] e la volontà dal calore della grazia (carità) [II-II, 24, 4: *hanc propinquitatem facit charitas quia per ipsam mens Deo unitur*] l'unione con Dio si fortifica e se ne intensifica la sperimentalità [II-II, 24, 9: *ut Deo inhaereat et eo fruatur*].

Percorrendo questa via le anime più ardite pervengono a gradi intensi di sperimentazione che preludono, quasi, agli splendori della visione beatifica [II-II, 180, 5].

36. Riepilogo

Il principio gerarchico, appare, quindi, pienamente in atto anche nella «verticale dell'azione».

La legge di tendenza dei valori si manifesta nel graduale elevarsi dell'azione umana dai piani più bassi dell'azione puramente fisiologica a quelli sopraelevantisi dell'azione sensibile e dell'azione spirituale. Nell'azione spirituale il piano della ragion teoretica si eleva sopra quello della ragion pratica [I-II, 3, 5: *beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione: secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas*; II-II, 180, 2: *virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent*; II-II, 181, 1, 3^m: *quamvis etiam dici possit, quod vita activa sit dispositio ad vitam contemplativam*; II-II, 181, 1: *contra est quod Isidorus dicit: in activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa iam pura mentis acie ad contemplandum divinum lumen quisque pertranseat*; II-II, 182, 4: *vita adiva est prior quam contemplativa quia disponit ad contemplativam*]. E, infine, col gratuito intervento della grazia e della gloria il piano della ragione teoretica viene coronato con l'azione intuitiva e unitiva di Dio.

Se rovesciamo la prospettiva vediamo in opera la legge di attrazione dei valori: l'azione, cioè, sale di piano perché una forza motrice soprannaturale [II-

II, 2, 3] la sollecita [II-II, 182, 4: *vita contemplativa est prior quam activa*] ad ascendere attraverso l'intera scala della creazione – sensibile e spirituale – per trascendere la creazione stessa e fermarsi per sempre, col suo atto finale [*ultimus completus actus est ipsa contemplatio veritatis*, II-II, 180, 3], nell'amorosa contemplazione di Dio [II-II, 181, 4: *in futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum: et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Aug. dicit, in fine de Civitate Dei «ibi vocabimur et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus». Et ... «ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur: hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus»*].

37. Il problema sociale: natura della società

La soluzione del problema proposto alla nostra indagine sarebbe ottenuta se non si presentasse alla nostra riflessione il problema sociale. Si può dire che il valore dell'individuo umano sia già «misurato» quando ancora non è stato affrontato il problema del rapporto sociale umano.

Ciò è tanto più vero quando si pensi che tutta questa indagine sull'individuo umano è stata causata dal bisogno di combattere certi gravi errori del nostro tempo che partendo da erronee premesse metafisiche hanno ipostatizzato gli enti sociali ed hanno, inversamente, svalutato l'originalità dell'individuo.

L'indagine precedente ha certamente dimostrato – alla luce della metafisica tomista – che tale ipostatizzazione è falsa: gli enti collettivi, anche se fondati nella natura dell'uomo, non hanno – come si è visto §§ 1 segg. – una esistenza sostanziale; non esistono, cioè per sé, ma solo in quanto radicati nei soggetti dai quali sono costituiti [de pot. Dei III, 16, 16^m: *Multitudo praeter multa non est nisi in ratione*].

Tuttavia, anche se non sostanziali, questi enti hanno una loro realtà [de pot. Dei III, 16, 16^m: *multitudo tamen in multis est etiam in rerum natura*]; essi, infatti, sono fondati nella natura intrinsecamente sociale dell'uomo [Eth. I, 1: *homo naturaliter est pars alicuius multitudinis per quam praestatur sibi auxilium ad bene vivendum*; ib: *Homo naturaliter est animal sociale utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest*; Pol. I, 1: *in omnibus hominibus inest quidam naturalis impetus ad com munitatem civitatis strut ad virtutem*, etc.].

Questa socialità naturale incide sul valore della persona umana: essa, infatti, è manifestata dalla struttura, dalla tendenza e dall'azione umana.

Nella struttura delle virtù, infatti, tengono un posto eminente la giustizia [II-II, 58, 1] – con i suoi aspetti di giustizia legale [II-II, 58, 5], di giustizia commutativa [II-II, 61, 1] e di giustizia distributiva [II-II, 61, 1] – che è la virtù con la quale gli uomini reciprocamente gli uni agli altri si proporzionano [II-II, 58, 11] e si coordinano [II-II, 58, 8], e la prudenza economica [II-II,

47, 11] e politica [II-II, 47, 11; II-II, 48, 1; II-II, 50, 1; I, 22, 1; Eth. I, 2; Pol. I, 1] che hanno riferimento al bene sociale in vista del quale, come virtù architettoniche II-II, 47, 12; Eth. I, 2; Pol. I, 1], esse ordinano le azioni dei membri della famiglia e dello Stato.

Questa ordinazione di ogni persona alle altre si manifesta anche con la tendenza che ha naturalmente ogni uomo a sentirsi parte di un ente sociale [I, 60, 5]; con la tendenza che gli è costituzionale alla fondazione della famiglia [II-II, 57, 3] e con quell'*impetus naturalis ad communitatem civitatis* [Pol. I, 1] sul quale poggia la naturale fondazione dello Stato.

La natura della società, quindi, è quella di un gruppo di relazioni naturali [*relationes reales* I, 28, 1] ordinate ad unità [*societas nihil aliud esse videtur quam adunatio hominum ad aliquid unum communiter agendum*; Contra impugn. Dei cultum ac religionem c. III].

Quali sono i principii fondamentali che, quasi leggi naturali e primiere, presiedono alla costituzione della società umana?

38. Caratteri del corpo sociale

Il principio basilare è questo: *analogamente a quanto avviene in tutto l'universo* (cfr. § 10 segg.), *gli individui umani tendono naturalmente a costituire nella loro totalità un ordine unico, graduato, gerarchico, solidale*. Questo principio esige una ampia illustrazione.

Cosa significa che gli individui umani tendono naturalmente a costituire nella loro totalità un ordine *unico*? Significa che ciascun uomo ha una certa relazione con tutti gli altri in guisa da costituire con essi un unico corpo sociale; appartiene, cioè, ad un'unica società [I-II, 81, 1: *sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis*; II-II, 108, 4, 1^m: ... *ad commendandam unitatem humanae societatis ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet; et ad detestationem peccati, dum poena unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achan*; I, 23, 5, 3^m: *sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem*; III, 8, 1. Cfr. Seneca Ep. 95: *membra sumus magni corporis*; Comp. Th., 196; *sicut in una persona sunt multa membra, ita in una humana natura multae sunt personae, ut participatione speciei multi homines intelligantur quasi unus homo*).

Che significa un ordine unico graduato? Significa che quest'unico ordine sociale è internamente costituito da ordini minori che sono quasi membrature via via crescenti di questo unico corpo sociale [*multitudo ordinata*; Suppl. 40, 6: *ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum oportet esse aliquod regimen supra particularia regimina...* in modo che *una congregatio vel communitas includit aliam: sicut communitas regni communitatem unius provinciae, et communitas totius mundi includit communitatem unius regni*; Pol. I, 1: ... *quarum quidem communitatum cum diversi sint gradus et ordines*): famiglia, gruppi

sociali parafamiliari, città, provincia, Stato, federazione degli Stati; un ordine unico che in sé gradualmente unisce gli ordini inferiori dai quali è costituito.

Che significa ordine unico, graduato, *gerarchico*? Significa che gli ordini inferiori, pur serbando una certa autonomia necessaria al raggiungimento dei loro fini [Pol. II, 1: dove è confutata la concezione eccessivamente unificante di Platone], sono subordinati a quelli superiori e questi all'ordine totale [Suppl. 40, 6: *communitas totius mundi*; DE VICTORIA, De pot. civ. § 22: *totus orbis est quasi una respublica*] che dà una unità alla intiera famiglia umana [Pol. I, 1: *Est autem communitas quoddam totum in omnibus autem totis, talis ordo invenitur, quod illud totum quod in se includit aliud totum sit principalius: sicut paries est quoddam totum; et quia includitur in hoc toto quod est domus, manifestum est quod domus est principalius totum; et similiter communitas quae includit alias communitates est principalior*; C. g. III, 98: *unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur et ab illo descendant, qui inveniuntur in rebus, secundum quod a prima causa dependent. Huiusmundi exemplum in politicis consideravi potest: nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quemdam ad invicem habent, secundum quod ei subduntur; rursus autem tam ipse paterfamilias, quam omnes alii qui sunt suae civitatis ordinem quemdam ad invicem habent et ad principem civitatis, qui iterum cum omnibus qui sunt in regno aliquem ordinem habet ad regem*: cfr. I, 105, 6; III, 8, 1, 2^m; I, 108, 2; I, 108, 1, etc.].

Significa altresì che gli uomini pur essendo eguali quanto alla loro natura [I, 113, 2, 3^m: *homines natura sunt pares*; I, 108, 1, 3^m: *omnes homines sunt unius speciei et unus modus intelligendi est eis connaturalis*; I, 108, 1, 3: *omnes homines sunt unius hierarchiae*; Suppl. 37, 2, 4^m; Suppl. 34, 1, 3: *omnes homines sunt in natura unum*] sono diseguali quanto alle loro perfezioni [2 Sent. 44, 3, 1^m: *natura fecit omnes homines aequales in libertate non autem in perfectionibus*; I, 113, 2, 3^m: *quamvis homines natura sint pares, tamen inaequalitas in eis invenitur secundum quod ex divina providentia qui dam ordinatur ad maius et quidam ad minus*; I, 96, 3; I, 96, 3, 3^m; I, 96, 4; I, 92 1, 2^m; C. g. III, 78: *nam illi homines qui excedunt in virtute operativa, oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt*; C. g. III, 81; I, 100, 1 etc.): da ciò il principio gerarchico che vige nell'interno del corpo sociale – in tutti gli ordini che lo costituiscono – e che è regolatore della giustizia distributiva [*quae est distributiva communium secundum proportionalitatem* II-II, 61, 1].

Che significa ordine unico, graduato, gerarchico, *solidale*? Significa che i singoli uomini sono considerati come membri del corpo sociale [Pol. VII, 4: *est autem intelligendum quod sicut animal est aliquid unum compositum ex partibus diversis unitis in toto, ita quod operatio cuiuslibet ad bonum cuiuslibet ordinatur, sicut operatio oculi ad bonum pedis et illa quae pedis ad bonum oculi, ita et civitas est communitas ex pluribus composita, quorum operationes ad bonum singulorum ordinabiles sunt saltem secundum quod sunt partes civitatis*: II-II, 58, 5: *manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, compa-*

*rantur ad communitatem sicut partes ad totum; pars autem id quod est, totius est: unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius; I-II, 21, 3: unusquisque in aliqua societate vivens est aliquo modo pars et membrum totius societatis; II-II, 65, 1: ipse totus homo ordinatur, ut ad finem, ad totam communitatem, cuius est pars; I-II, 96, 4: cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, est totius; II-II, 64, 2: quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum; I-II, 92, 1, 3^m: bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportionem ad suum totum ... cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionates: II-II, 64, 5; II-II, 47, 10, 2^m; II-II, 26, 3; I, 60, 5; II-II, 61, 1; II-II, 65, 1; etc.] in guisa che il bene od il male di ciascuno diventa necessariamente bene o male di tutti [I-II, 2, 3: *est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit ali quid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui laedit manum per consequens laedit hominem; I-II, 21, 3, 3^m; hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem*].*

In virtù di questo principio basilare l'ente sociale ci appare come un seme che sviluppandosi via via, a partire da una relazione elementare (la famiglia), tende a riunire in sé, organicamente ed ordinatamente, la totalità degli uomini: così il mondo umano – ed il mondo delle nazioni che ne risulta (Vico) – ci appare, al limite, come un mondo armonicamente ordinato in cui il bene di ciascuno è bene di tutti ed il bene di tutti si distribuisce proporzionalmente a ciascuno.

39. *Struttura, fine, azione del corpo sociale*

La società, dunque, nei suoi vari gradi, ci appare come un essere (non sostanziale, ma relativo) che ha una sua struttura costituita dall'ordine universale (unico, quindi), graduato, gerarchico, solidale, stabilito fra i suoi membri [*multitudo ordinata; I, 108, 2: in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus*]: tale ordine viene formalmente costituito mediante l'ordinamento giuridico dal quale deriva l'unità della moltitudine [I-II, 105, 2: *populus est coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communionem sociatus; I, 31, 1, 2^m: populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum*]; il fine è costituito dal *bonum* comune consistente nel bene del corpo sociale e cioè nella creazione di condizioni esterne di vita che permettano la libera espansione della persona umana [Contra impugnantes. III: *societas nihil esse videtur quam adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum; de carit. I, 4, 2^m: est quoddam bonum proprium alicuius hominis in quantum est singularis persona ... est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel illum in quantum est pars alicu-*

ius totius: sicut est pars civitatis; II-II, 58, 7, 2^m: *bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis*]; l'azione è costituita dagli atti compiuti dagli organi del corpo sociale – di coloro, cioè, che sono investiti della *vis* o *potestas regitiva* – in vista del bene comune (Eth. I, 1: *habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem quae non est propria alicuius partium sed totius: puta conflictus totius exercitus*; de reg. princ.: *Si naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam aliquis esset de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuius libet animalis deflueret nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon ait: «ubi non est gubernator, dissipabitur populus»*; I, 96, 4: *socialis vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret qui ad bonum commune intenderet*].

In questo essere sociale, perciò, i singoli sono considerati come parti di un tutto [II-II, 4, 2: *quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum*] dove il bene di ciascuno è subordinato al bene di tutti [II-II, 39, 2, 2^m: *bonum multitudinis est maius quam bonum unius qui est de multitudine*; de reg. princ. 1, 9: *maius autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius, unde interdum malum unius sustinetur si in bonum multitudinis cedat, sicut occiditur latro ut pax multitudini detur*; I, 50, 4, 3^m; Pol. I, 1: *bonum commune est melius et divinius quam bonum unius*].

40. Individuo e società

A questo punto sorge necessariamente la domanda: ma allora sono nel vero le dottrine collettiviste che considerano l'individuo umano quale «cellula» del corpo sociale o quale «manifestazione» dello Spirito oggettivo incarnato nello Stato? Allora è fondata la totale ordinazione dell'individuo allo Stato?

Questi dubbi vengono subito dissipati appena ci si metta innanzi la prospettiva totale della dottrina tomista.

Anzitutto bisogna ancora una volta riaffermare la natura non sostanziale della unità sociale e dell'essere sociale: si tratta di unità di ordine e non di unità organica che risulti *compositione, aut colligatione, aut continuitate* [Eth. I, 1: cfr. sopra § 21]. Quindi le espressioni: corpo sociale, membri del corpo sociale, azione sociale e così via esprimono realtà analogiche e non univoche [cfr. § 21]. Ora in ogni unità di ordine ognuno dei componenti di tale ordine conserva la sua propria struttura, il suo proprio fine e la sua propria azione [Eth. I, 1: *et ideo pars eius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius; sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus*].

Ma ciò, poi, che differenzia nettamente la concezione tomista da quella collettivista è la concezione del fine ultimo dell'uomo e dei rapporti fra questo fine ultimo dell'uomo ed il fine della società.

Ora il fine ultimo dell'uomo, come abbiamo veduto [§§ 33 segg.], trascende il fine sociale ed ogni fine creato perché è posto unicamente in Dio [I-II, 21, 4, 3^m: *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua; et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam; sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum*; I-II, 2, 8, 2^m: *universitas creaturarum ad quam comparatur homo ut pars ad totum non est ultimus finis sed ipse Deus*: C. g. III, 111, 112, 113].

Le conseguenze di questa trascendenza del fine dell'uomo rispetto alla società sono molto importanti: esse hanno come immediato corollario la necessità che il fine della società si subordini al fine ultimo della persona umana e si costruisca, perciò, in conformità ad esso.

E siccome questo fine ultimo della persona umana consiste in atti interiori di contemplazione e di amore, che uniscono l'uomo a Dio [I-II, 3, 3: *beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis*; II-II, 27, 6, 3: *ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat*] ne deriva che il fine sociale deve essere costruito in guisa da rendere possibile la conservazione, l'espansione e la tutela di quella «verticale dell'azione» [cfr. § 30] personale che culmina appunto nella interiore contemplazione di Dio [Eth. I, 2: *ad politicam pertinet considerare finem ultimum humanae vitae, tanquam ad principalissimam; ... ad politicam pertinet considerationem ultimi finis humanae vitae ... Tota vita humana oportet quod ordinetur in optimum et ultimum finem humanae vitae*; Pol. VII, 1: *finis autem optimae reipublicae est optimus finis hominis, quia respublica non est aliud quam ordo civitatis: ... ratio autem ordinis sumitur ex fine: et ideo ad cognitionem optima reipublicae oportet praecognoscere quis sit optimus finis hominis seu actio*; C. g. III, 37 *ut ... totum regimen vitae civilis ... et omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem*; Pol. VII, 2: *... optimam vitam uniuscuiusque hominis secundum seipsum et totius civitatis necesse est esse unam et eandem secundum rationem, puta speculationem; differunt tamen differentia partis ad totum; de reg. princ. I, 14: *idem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius*].*

E poiché a tale contemplazione è indispensabile il benessere materiale e la pace sociale, procurare questi beni (l'ultimo in ispecie) deve essere il compito principale della società [de reg. princ.: *hoc est igitur ad quod maxime rector multitudinis intendere debet ut pacis unitatem procuret*. DANTE De Monarchia I, 4: *unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum, quae ad nostram beatitudinem ordinantur*].

Così l'apparente antinomia fra la subordinazione dell'uomo al bene comune sociale e la trascendenza del fine dell'uomo rispetto al fine sociale viene su-

perata: quella subordinazione è vera in diritto ed in fatto perché la socialità è all'uomo connaturale e non vi è società senza subordinazione; ma non è meno vero che tale subordinazione è condizionata da una subordinazione anteriore; quella del fine sociale al fine trascendente della persona che è, anche, l'unico fine in vista del quale la società è ordinata.

Da questa subordinazione del fine sociale al fine umano [Eth. I, 2: *finis politicae est bonum humanum*] derivano una serie di limiti impreteribili tanto per il *bonum commune* quanto per la potestà del «principe» e per il valore vincolante, in coscienza, del diritto positivo.

Il *bonum commune*, infatti, deve essere ordinato a procurare il bene della persona [de reg. princ. I, 14: *idem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius*; Pol. XII, 2]; la potestà del «principe» deve essere esercitata in vista del vero *bonum commune* se non vuole trasformarsi in tirannia [*perturbatio huius regimis non est seditio*].

Il diritto positivo, infine, deve fondarsi su quello naturale [I-II, 95, 2: *omnis lex humanitas posita intantum habet de ratione legis in quantum a lege naturae derivatur: si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed corruptio legis*]; deve, cioè, essere ordinato al *bonum commune* [I-II, 90, 2: *oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine ... necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem*]; deve modellarsi oltre che sulla legge naturale anche su quella positiva divina [I-II, 95, 3: *lex humana est mensura mensurata a lege divina et a lege naturali cuius finis est utilitas hominum*].

Non deve esigere una virtù impraticabile alla maggioranza [I-II, 96, 2: *ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinere, sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere, et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset*] e deve tutelare i diritti naturali della persona umana: diritto alla conservazione del proprio essere; diritto alla società politica; diritto all'uso dei beni materiali; diritto alla propria libera espansione spirituale [I-II, 94, 2: *secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ardo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam: et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservantur, et contrarium impeditur. – Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam in qua communicat cum caeteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum et similia. – Tertio... inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat; et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo*

ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant; I-II, 10, 1: unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui, et esse et vivere et huiusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem; [I-II, 57, 1-2: società familiare, società parentale, proprietà; cfr. II-II, 66, 2, 1^m].

41. Valore strumentale della società

La sociologia tomista, dunque, pur mostrando linee abbastanza ferme circa la naturale socialità dell'uomo – questa socialità, in tutta la vasta estensione del sociale, dalla famiglia alla comunità universale degli Stati è inclusa nel moto naturale della volontà [I-II, 10, 1] – non mostra, però linee meno ferme nella affermazione della trascendenza e del primato della persona.

Il valore originale della persona e quello, in ultima analisi, strumentale della società risaltano vivamente appena si abbia presente l'intera prospettiva del pensiero tomista ed il principio gerarchico che lo governa.

Cosa afferma il principio gerarchico nella valutazione dell'uomo? Afferma, come abbiamo visto (§§ 28 segg.), che la struttura, la tendenza e l'azione umana sono collocate su una verticale la quale culmina in un «punto» che trascende tutto l'ordine creato – materiale e spirituale – e si congiunge a Dio: nessuna azione umana collocata «al di qua» di questo «punto» costituisce il termine finale del dinamismo dell'uomo [C. g. III, 50: *nihil finitum desiderium intellectus quietare potest; I-II, 2, 8: nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo*].

L'azione sociale, quindi, che l'uomo compie esercitando la virtù della giustizia – in quanto aderisce alle leggi costitutive del corpo sociale [giustizia legale: I-II, 58, 5], o in quanto rende il dovuto alla persona privata cui spetta [giustizia commutativa: I-II, 61, 1], o in quanto distribuisce ai membri del corpo sociale il bene comune [giustizia distributiva: II-II, 61, 1] – o quella che compie esercitando la virtù della prudenza «economica» [reggitrice della famiglia: II-II, 47, 11] o politica [II-II, 47, 11; II-II, 48, 1; II-II, 50, 1; I, 22, 1; Pol. I, 1; Eth. I, 2] non costituisce l'azione finale dell'uomo [Eth. VI, 6: la scienza politica, perciò, non *habet principalitatem inter omnes scientias*].

Per la stessa ragione non costituisce l'azione finale dell'uomo quella che egli compie esercitando le sue capacità tecniche di produzione artistica od economica [I-II, 3, 5; I-II, 57, 4]. Nessuna azione che si radichi nell'intelletto pratico – il bene del quale è *extra ipsum* e consiste nell'ordinare le azioni e le passioni dell'uomo I-II, 3, 5 – costituisce l'azione finale dell'uomo.

L'azione finale è azione immanente dell'intelletto speculativo [I-II, 3, 5]: è prodotta dalla virtù che culmina la gerarchia delle virtù, dalla sapienza [Eth. VI, 6; I-II, 66, 5]; e consiste nella contemplazione di Dio [I-II, 3, 5; S. AGOSTINO,

De Trinitate, I, 10: *contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum*].

Da qui il primato della vita contemplativa su quella attiva [II-II, 182, 1: *vita contemplativa simpliciter melior est quam activa*; II-II, 182, 2: *ex suo genere contemplativa vita est maioris meriti quam activa*] nonostante che la sovrabbondanza della contemplazione e della carità possa causare un apparente primato della vita attiva [II-II, 182, 2; II-II, 182, 1: *et sic patet quoti cum aliquis a contemplativa vita ad activam vacatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis*].

42. Il primato della persona

Si comprende, allora, a questa luce, la delicata «attenzione» che S. Tommaso – attento, a sua volta, al lievito fermentatore dell’evangelo – usa nei confronti della persona umana. Frutto di questa attenzione è l’espressione vigorosa con la quale egli indica il valore della persona: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura; scilicet subsistens in rationali natura* [I, 29, 31 e frutto di questa attenzione sono i capitoli della *Summa contra gentiles* [III, 111-113] nei quali mette in rilievo la speciale maniera con la quale l’individuo umano è oggetto di sapiente governo da parte della Provvidenza di Dio [C. g., III, 113: *quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, ... sed secundum quod congruit individuis*].

La ragione di questa speciale cura va ricercata nel valore finale di ogni creatura razionale: soltanto questa è ordinata *propter se* e non *propter alium* [*Sola intellectualis natura est propter se quaesita in universo alia autem propter ipsam*, C. g. III, 112]. Essa è un «tutto» [*naturae intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaqueque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis est comprehensiva suo intellectu*, C. g. III, 112] di cui Dio ha cura indipendentemente dalle esigenze della specie [C. g. III, 113: *solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum secundum speciem sed etiam secundum individuum*].

Tale immediata relazione fra Dio e l’individuo umano fa di questi quasi un universo a sé, avente una sua totale sufficienza [C. g. III, 112: *unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia*].

Simile attenzione si rivela, infine, nella struttura medesima della meditazione tomista. Questa meditazione ha tre nuclei: Dio, l’uomo e Cristo che è la via che permette all’uomo di giungere a Dio [I, 2, intr.: ... tractabimus 1) *de Deo*; 2) *de motu rationalis creaturae in Deum*; 3) *de Christo qui (secundum quod homo) via est nobis tendendi in Deum*].

L’«organica compattezza» del corpo sociale, dunque, che a prima vista sembrava esaurire in sé la totalità della persona umana – si ricordino le espressioni molto preoccupanti: I-II, 96, 4: *quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod ha-*

bet, est multitudinis; II-II, 65, 1: *ipse lotus homo ordinatur ut ad finem, ad totum communitatem, cuius est pars* – appare, ad una indagine approfondita e nella luce della prospettiva totale della dottrina tomista, abbastanza diminuita.

Non bisogna dimenticare, dice con energia DE VICTORIA (De pot. eccl. II, 4-5), che le analogie sono analogie e non traducono mai appieno i veri caratteri della realtà che esprimono. È soltanto per analogia col corpo umano che si parla di corpo sociale [III, 8, 1; III, 8, 1, 2^m: *in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia*]; soltanto per analogia si dice che l'uomo è membro del corpo sociale, è parte che si esaurisce nella comunicazione col suo tutto. In realtà la persona umana non è parte di nessun corpo sostanzialmente uno [Eth. I, 1] e non si esaurisce in nessuna comunicazione con un tutto [I-II, 21, 4, 3^m: *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua; et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad comunitatem politicam*]: è anzi, in certo senso, un «tutto» essa medesima [C. g. III, 112: *est quodammodo omnia*] fornita di una propria autonomia [*liber enim est qui sui causa est*: C. g. III, 112] che potrebbe, sia pure per eccezione, vivere anche indipendentemente dal corpo sociale [II-II, 188, 8, 5^m: *homo potest solitarius vivere dupliciter: uno modo quasi societatem humanam non ferens, propter animi saevitiam, et hoc est bestiale; alio modo per hoc quod totaliter divinis rebus inaret: et hoc est supra hominem*; cfr. Pol. I, 1].

Forse che affermando tutto ciò noi attentiamo alla saldezza del «corpo sociale»? Tutt'altro: ne rinvigoriamo, anzi, il valore rimettendone in luce, contro le aberrazioni collettiviste, la vera natura.

Estendere, infatti, al corpo sociale le leggi della biologia vegetale o animale non è certo favorire la saldezza della società umana; questa estensione non favorisce che l'oppressione collettivista che considerando l'individuo umano davvero come una cellula del corpo sociale e attribuendo a questo corpo sociale i fini più arbitrari – fini razziali, imperiali, classisti e così via – crede di poter coattivamente e totalmente ordinare a questi fini la persona umana. Una concezione cosiffatta non è davvero destinata a rinvigorire i vincoli sociali! La società male intesa porta, con l'oppressione che determina, allo smantellamento ed alla rovina dell'edificio sociale.

Perché l'edificio sociale sia saldo bisogna poggiarlo su alte basi, quelle che rivela la meditazione illuminata intorno alla natura dell'uomo. E cioè:

1) L'uomo è un essere sostanziale spirituale: egli, perciò, è per natura un essere intelligente e libero fornito, quindi, entro i vasti confini della legge morale, dei più ampi poteri di iniziativa e di attività personale;

2) Ogni uomo, in virtù del principio generale dell'ordine [I, 11, 3: *omnia quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt*; I, 61, 3: *... quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam: ordo enim rerum ad invicem est bonum universi: nulla autem pars perfecta est a suo*

foto separata; I, 47, 3: *quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum*; I, 47, 3, 1^m; I, 21, 1, 3^m] integrante [I, 47, 1: ... *ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem suppleatur ex alia*], che vige in tutto l'universo, è ordinato naturalmente a vivere con tutti gli altri in modo da costituire con essi un ordine sociale unico, graduale, gerarchico, solidale [cfr. § 36].

3) Il fine della società, in tutti i suoi gradi, è quello di integrare, in maniera gradualmente crescente, la persona umana per predisporla al raggiungimento di quel fine ultimo che è collocato di là dal fine sociale essendo costituito da Dio medesimo.

La società ha, perciò, in ultima analisi, valore strumentale [LEONE XIII, Enc. «Sapientiae Christianae»: *non enim ob hanc causam genuit societatem, ut ipsam homo sequatur tanquam finem, sed ut in ea et per eam, adiumenta ad perfectionem sui acta reperiret*; Pio XI, Enc. «Divini Redemptoris»: *Civitas homini, non homo civitati existit*; Pio XII, Enc. «Summi Pontificatus», *passim*] perché destinata a servire la persona umana la quale, invece, ha valore finale e non è destinata a nessun ente creato come a suo ultimo fine, essendo destinata unicamente a Dio [C. g. III, 112].

Solo la contemporanea azione di queste verità può impedire la dissoluzione della società: se, infatti, l'uomo disincagliandosi dalla sua dipendenza dal Creatore e dalla sua naturale ordinazione sociale, sviluppa la sua personalità fuori dell'alveo a lui tracciato dalla natura – non tenendo conto del bene comune al quale deve essere ordinato il bene individuale – non può non prodursi la dissoluzione sociale.

Un ordinamento politico e giuridico che non tenga conto adeguato di questo elemento naturale di socialità e che non saldi adeguatamente i vincoli sociali della famiglia e dello Stato porta in sé i germi della sua distruzione.

D'altro canto se la società, richiamandosi ad una errata concezione biologica o idealista del corpo sociale, viola la legge naturale e divina e, non tenendo conto della natura spirituale e libera dei suoi membri, impone ad essi un ordinamento oppressivo che inverte l'ordine dei fini – come se l'uomo fosse fatto per la società e non viceversa: *civitas homini, non homo civitati existit* (Pio XI) – non può, anche qui, non prodursi la dissoluzione sociale. Perché la natura umana compressa non può non reagire e non produrre, al limite ultimo della resistenza, lo sconvolgimento dell'ordine innaturale contro di lei violentemente costituito. Perché, dice Vico, le cose fuori del loro stato di natura né vi si adagiano, né vi durano.

Conclusion

Quale è il valore dell'individuo umano? Ecco il problema al quale bisognava dare, nell'ambito della meditazione tomista, una adeguata soluzione.

Il problema, come è chiaro, non ha soltanto una portata teoretica; esso ha immense ripercussioni pratiche; perché la soluzione di esso incide decisamente sulle strutture giuridiche, politiche, ed economiche dell'azione umana.

Un problema che non può dirsi davvero privo di attualità in questi tempi nei quali la concezione dell'uomo è al centro della ciclopica crisi che il mondo attraversa.

Quale doveva essere lo svolgimento logico dell'indagine? Evidentemente c'era un problema preliminare da risolvere: quello che concerne il valore dell'individuo in genere. Cosa è, che struttura ha, che intrinseca solidità possiede la sostanza individuale? La chiave di volta della nostra indagine sta qui: perché si tratta di riabilitare, contro le tendenze che ipostatizzano illegittimamente enti astratti ed accidentali – l'idea, il divenire, il tutto, la razza, lo stato, la classe etc. – l'intrinseco valore dell'essere individuale: l'unica realtà sostanziale, per sé sussistente, è questo. Nella polemica, carica di conseguenze, fra Platone ed Aristotele bisognerà, con S. Tommaso, prendere partito per Aristotele. *Haec est veritas, quod in rerum natura nihil est praeter singularia existens.*

Questo mondo di cui io ho esperienza è costituito di esseri individuali che possiedono un diverso valore e che sono armonicamente gli uni agli altri collegati. Studiando la struttura ed il moto di questi esseri individuali, singolarmente e nel loro insieme, si hanno risultati preziosi per la concezione totale del mondo: il loro essere ed il loro agire appare necessariamente sospeso ad un essere e ad un agire che li trascende. Dio è la condizione che legittima l'esistenza e la finalità del mondo.

Collocato in questa prospettiva totale, che è costituita dai gradini ascendenti di una gerarchia di essi che si sublima in Dio, appare, per dir così a mezza strada, l'uomo.

Eccolo nella zona di frontiera, fra il mondo visibile e Dio invisibile; fra il tempo e l'eterno; fra il finito e l'infinito.

Quale ne è il valore? La risposta non può essere ricavata che ricercando l'azione finale per la quale egli è costituito: quale è, quindi, l'atto supremo in vista del quale è organizzata la struttura, la tendenza e l'azione dell'uomo?

La risposta conclusiva è questa, tutto l'uomo, con l'insieme gerarchicamente ordinato delle sue facoltà, delle sue tendenze e delle sue operazioni, è costruito in guisa da produrre l'atto supremo della contemplazione immediata di Dio; un atto che si produce sopra un piano interiore che trascende la natura stessa dell'uomo e che è causato dalla inserzione nella natura dell'uomo di una forza d'altro ordine che la sana e la eleva: la forza soprannaturale e gratuita della grazia e della gloria.

Ciò che definisce il valore dell'uomo, quindi, non è nessuna operazione esterna né alcuna operazione interiore collocata sul piano del temporale e dell'umano: il fine dell'uomo è al disopra dell'uomo; è Dio raggiunto con un atto interiore dell'intelletto e della volontà – *mente et affectu* – a ciò debitamente disposti dalla grazia prima e dalla gloria poi.

Nel raggiungimento di questo fine consiste non soltanto la perfezione dell'uomo, ma, in certo modo, anche la perfezione dell'universo intiero: *ex consummatione hominis consummatio totius naturae corporalis dependet* [Comp. Th., 148].

Le conseguenze sociali di questo valore finale dell'uomo sono allora evidenti: nonostante la naturalità del vincolo sociale e nonostante le integrazioni successive che la società offre alla persona umana, questa non è ordinata totalmente alla società; *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*; nessun ente temporale e nessun interesse terreno può «totalizzare» a sé l'uomo; anzi ogni ente temporale ed ogni interesse terreno è per l'uomo uno strumento destinato ad aiutarlo nel compimento del suo itinerario ascensivo che conduce a Dio. Queste sono le conclusioni a cui conduce lo studio del rapporto esistente fra la persona e la società.

La determinazione di questo rapporto è cosa che non sarà mai priva di attualità «nell'alterna vicenda» dei movimenti politici che caratterizzano il nostro tempo.

È necessario oggi e sarà, forse, più necessario domani insistere con decisione sopra questo punto: *non homo civitati, sed civitas homini existit*.

La società ha, indubbiamente, delle leggi costitutive di solidarietà che saldamente la fondano e la organizzano: ma l'uomo, senza violarle e anzi docilmente attuandole, è destinato a trascenderle: il valore finale dell'uomo non sta nell'azione sociale, non sta nell'azione economica e neanche nell'azione culturale: sta in un colloquio interiore, tutto personale, che egli stabilisce, sotto l'impulso della grazia, con Dio: sul frontone dell'edificio dell'uomo è scritta, a caratteri che non si cancellano, la sentenza conclusiva di Agostino: *Fecit Deus creaturam rationalem ut Summum Bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur*.

ARCHITETTURA DI UNO STATO DEMOCRATICO*

Come si imposta il problema di una nuova costruzione costituzionale

Vi esporrò l'itinerario mentale che ho seguito relativamente alla stesura prima ed alla valutazione poscia del presente progetto di costituzione. Vi esporrò, cioè, il quadro organico dei problemi che in me sono sorti quando mi sono posto la domanda: come bisogna costruire questo edificio costituzionale? Quale architettura lo ispirerà? In che cosa, e perché, esso sarà diverso dai precedenti edifici che si possono dire in certo modo crollati?

Ed infatti quando la Provvidenza mi sottrasse alla mia vita normale di meditazione e di studio e mi portò sugli scanni dell'Assemblea Costituente io mi sono trovato nello stato d'animo di un «architetto» cui sia affidato, il compito di costruire un edificio nuovo al posto di quello vecchio in parte o in tutto crollato.

Era, quindi, evidente che sorgessero in me i problemi che nascono da una situazione di tal genere: perché è crollato, parzialmente o totalmente, l'edificio costituzionale anteriore? Come edificare questo nuovo edificio costituzionale perché eviti le debolezze intrinseche del precedente e si presenti dotato di una intima solidità capace di affrontare i tempi futuri e le situazioni storiche future?

È questo lo stato d'animo nel quale si è trovato in tutti i tempi ogni membro di Assemblea Costituente.

Se potessimo interrogare i membri delle più qualificate Assemblies – per es. quelli dell'89 (e possiamo interrogarli attraverso i documenti storici che di essi ci sono rimasti) – vedremmo che lo stato d'animo era in essi identico: stato d'animo di architetti che guardano all'edificio crollato per ricercare le cause del crollo, e che guardano all'edificio futuro con il desiderio di evitare le debolez-

* *Architettura di uno Stato democratico*, Ed. Servire, Roma 1948. Il testo costituisce la base dell'intervento di La Pira all'Assemblea Costituente dell'11 marzo 1947 sul progetto di Costituzione.

ze costitutive del precedente e di dare ad esso solide basi, robusti muri maestri, ed il degno coronamento di una volta.

Quadro organico dei problemi relativi a tale costruzione costituzionale

Il quadro organico dei problemi – che risponda alle esigenze sopra indicate di valutazione delle carenze dell'edificio precedente e di costruzione solida dell'edificio nuovo – non poteva che presentarsi così:

1. Constatando storicamente e dottrinalmente il fatto dell'esistenza di una crisi costituzionale. Questo il punto di partenza dell'opera ricostruttiva: come chi dicesse: – per ricostruire bisogna che io prenda come punto di partenza il fatto constatabile di un crollo. La crisi esiste.

2. Precisando il concetto di assi costituzionali, cioè determinando quale è la legge la quale ci assicura che un edificio costituzionale è in crisi, crolla, quando si presentino in esso determinate carenze.

3. Specificando, poscia, l'ambito della crisi costituzionale italiana e le intime ragioni di debolezza che hanno provocato il crollo dei nostri edifici costituzionali.

4. Delineando il tipo costituzionale che, libero dalle carenze dei tipi crollati, dovrebbe possedere nella sua struttura elementi che ne garantiscano la solidità e la durata.

5. Ed infine guardando alla luce di questo tipo ideale il progetto presentato alla nostra valutazione.

Se indagassimo la letteratura relativa alle grandi assemblee costituenti e quella relativa, in genere, ai grandi costruttori di costituzioni, vedremmo che in modo analogo furono posti i fondamentali problemi della loro costruzione.

Valgano due esempi così distanti l'uno dall'altro: l'esempio della costituzione dell'89 (e 91), e quello della costituzione sovietica: al tipo costituzionale precedente di cui son messi in luce i difetti essenziali, viene sostituito un tipo nuovo, nel quale quei difetti (o che appaiono tali) sono evitati.

Interessante, in proposito, la relazione di Stalin circa la costituzione del 1936: in essa la contrapposizione del nuovo tipo al così detto vecchio tipo «occidentale» di costituzione è continuamente e volutamente rimarcato.

Quanto al primo punto, relativo alla constatazione storica e dottrinale della crisi, basta soltanto aprire la «carta geografica» costituzionale dell'epoca nostra: le costituzioni del dopoguerra (1919 etc.) in Europa e in America sono un documento vivo di questa crisi costituzionale così vasta.

Gli stessi abbozzi «fascisti» di costituzione (costituzioni totalitarie) sono un altro documento di essa.

C'è stata e c'è una inquietudine «costituzionale» nel mondo, riflesso della generale inquietudine politica, economica e sociale che caratterizza la nostra epoca: epoca di revisioni vaste e di vasti assestamenti.

Questa crisi costituzionale è altresì ampiamente documentata in tutta la dottrina costituzionale (cfr. Mirkine S.; Pergolesi), la quale ha messo in viva luce l'orientazione nuova che vanno assumendo, rispetto alle costituzioni derivate dall'89, le numerose costituzioni recenti.

Questa crisi costituzionale è il presupposto dal quale muovono le correnti di critica alle strutture sociali individualiste create dall'89: tanto quella cattolica (da Ketteler a La Tour du Pin e da Toniolo a Sturzo) quanto, partendo da altre premesse, quella socialista (marxista e non marxista).

E, infine, ad una crisi costituzionale di vasta portata ha, in ultima analisi, riferimento la più attenta letteratura sulla crisi del nostro tempo: e mi piace qui richiamare soprattutto quella parte di tale letteratura che si ispira al cattolicesimo e che propugna l'edificazione di una città umana nelle strutture della quale – economiche, politiche, sociali e culturali – siano al massimo rifatte le esigenze di fraternità proprie dell'Evangelo (Maritain, Renard, Blondel, Toniolo, etc.).

La crisi costituzionale esiste: lo documenta la storia costituzionale, la letteratura costituzionale, la letteratura sulle crisi.

Il «crollo» c'è: ecco il fatto, il punto di partenza.

Constatato il fatto, l'architetto passa al problema che immediatamente ne deriva.

Essenza di una crisi costituzionale

E cioè: quando crolla un edificio costituzionale? Quando, cioè, si verifica una vera, radicale, crisi costituzionale?

La risposta si ottiene pensando alla essenza di una costituzione: essa è l'assetto giuridico di una data società in un dato momento storico: è stata detta il «vestito giuridico» di un dato corpo sociale (Taine): essa deve rispecchiare sul piano del diritto la struttura essenziale del corpo sociale: è la proiezione giuridica, la «maschera giuridica» della struttura sociale.

Da qui il grande principio di proporzionalità che si può così definire: *fra l'assetto sociale e l'assetto giuridico vi deve essere proporzione, quale l'uno tale l'altro.*

Potrebbe qui essere richiamata – estendendola alla Costituzione – la definizione che del diritto dà Dante: *ius est realis ac personalis hominis ad hominem propositio: quae servata societatem servat, corrupta societatem corrumpit* (De Monarchia).

Questo assetto giuridico, dunque, deve essere *proporzionale all'uomo* (*hominum causa ius constitutum est*, dicevano i Romani) e alle essenziali strutture sociali che l'uomo crea ed i cui lineamenti sono configurati, in parte dalla sua stessa natura ed in parte dalle condizioni economiche, politiche, sodali, culturali e spirituali di un determinato periodo storico.

Considerando, infatti, l'integrale struttura dell'edificio sodale, quali piani essenziali vi si trovano? C'è anzitutto il piano familiare dal quale ineluttabilmente si inizia l'architettura sociale (*seminarium rei publicae*); vi è poscia tutta la gra-

dazione dei piani sociali con la molteplicità crescente e coordinata degli organismi nei quali gli uomini si assodano nel progressivo svolgersi della loro personalità: essa va alle esigenze prime (*prius tempore non prius dignitate*) dell'economia sino ai vertici supremi della vita culturale, spirituale e religiosa!

Cosa deve fare una costituzione?

È evidente: nella sua prima parte rispecchierà in sé – affermandoli – i fondamentali rapporti ed i fondamentali diritti della persona e dei gruppi sociali; nella seconda parte determinerà le strutture e i meccanismi dei poteri statali mediante i quali quei diritti e quei rapporti sono presidiati e ove occorra, integrati o addirittura sostituiti.

Ora possiamo rispondere alla domanda: cosa è una crisi costituzionale? Quando crolla un edificio costituzionale? Perché avviene la crisi e si verifica il crollo?

La risposta è evidente: perché la legge di proporzionalità – fondamentale legge di costruzione – non è stata osservata: la struttura giuridica (costituzionale) non si adegua più alla struttura sociale (corpo sociale): il vestito non è tagliato su misura o è divenuto inadatto.

Il corpo sociale esige un assetto giuridico nuovo: l'antico è in crisi; l'edificio anteriore è destinato al crollo.

Sorge qui il problema: perché mai questa sproporzione? Perché mai questo invecchiamento, questa inadeguatezza?

Risponderò più tardi, con qualche ampiezza a questa domanda: posso limitarmi qui a dire che questa sproporzione e questa inadeguatezza sono dovuti o a cause intrinseche, strutturali, che inficiano l'edificio (non sono state osservate le leggi costruttive e non è stata valutata adeguatamente la resistenza dei materiali), o a cause esterne, storiche, dovute al mutamento di certe strutture sociali (per es. quelle economiche o politiche e così via) o alle une ed alle altre insieme.

Ma quando l'inadeguatezza non deriva da irrimediabili deficienze intrinseche, allora la costituzione precedente può essere modificata ed adattata alle situazioni, nuove.

Che questo sia il concetto esatto di crisi costituzionale risulta dalle esperienze storiche e da tutta la più attenta letteratura, giuridica e non giuridica, sulla crisi del nostro tempo.

Per le esperienze storiche basta richiamarsi:

a) alla crisi costituzionale dalla quale sorse la costituzione dell'89: un assetto giuridico disadatto, in crisi, al quale doveva esserne sostituito un altro che, purtroppo, nasceva – come vedremo – in crisi esso pure;

b) alla crisi costituzionale propria dei nostri tempi, dalla quale si sono generate quelle costituzioni di tipo collettivista che portano esse pure, in sé, il germe di una crisi ulteriore.

Quanto alla letteratura giuridica e non giuridica sulla crisi del nostro tempo, basta richiamarsi alle grandi correnti di pensiero sociale che hanno per fon-

te la critica cattolica, per un verso, e la critica socialista, per l'altro verso: queste due correnti di pensiero – sia pure partendo da premesse così distanti e pervenendo a risultati costruttivi così diversi – sono concordi nel ritenere che le costituzioni di tipo individualista elaborate sul modello di quella dell'89 sono in crisi perché non rispondenti alla natura dell'uomo e alla struttura della società.

Presenza di una crisi costituzionale italiana

Alla luce di questo concetto di crisi costituzionale passiamo ora a vedere quale ampiezza abbia la crisi costituzionale italiana.

Orbene: appena si approfondisce l'indagine su questa crisi, risulta evidente una cosa: che essa concerne due tipi di costituzione contrapposti: perché è crollato non solo il tipo di costituzione che il fascismo aveva frammentariamente, ma non senza una unità logica, elaborato, ma anche il tipo di costituzione anteriore rappresentato dallo Statuto del '48.

È crollato il primo – che definiremo il tipo costituzionale statalista – perché la sproporzione troppo forte fra l'assetto giuridico e quello sociale non poteva non provocare – a scadenza più o meno breve – un crollo violento (*Le cose fuori del loro stato di natura né vi si adagiano né vi durano*, dice Vico); ed è crollato, almeno parzialmente, il secondo per quelle ragioni generali di critica che investono i tipi costituzionali ispirati ai principii individualisti, che resero caratteristica la Costituzione dell'89.

La documentazione di questa duplice crisi non è davvero necessaria, tanto essa è connaturata alla recente esperienza politica italiana. Piuttosto si affaccia qui un problema molto importante: esso concerne le ragioni intrinseche di solidità o di debolezza di un tipo, costituzionale.

Perché crolla un edificio costituzionale? Perché si è creata quella sproporzione in cui esiste essenzialmente una crisi? Ragioni intrinseche all'edificio o ragioni esterne?

Ed in particolare – avuto riguardo alla nostra crisi costituzionale – in che cosa è consistita l'intrinseca debolezza del tipo di costituzione statalista e quella del tipo individualista?

Ecco il problema che bisogna ora affrontare.

Elementi di struttura di una costituzionale

Per risolvere questo problema bisogna analizzare la struttura integrale di una Costituzione.

Ora, se voi studiate a fondo gli elementi costitutivi di un edificio costituzionale, potete agevolmente notare che essi sono i seguenti:

a) *gli elementi tecnico-giuridici* coi quali si costruisce l'assetto giuridico costituzionale (nelle sue due parti: dichiarazione di diritti e struttura dello Stato);

b) gli elementi sociali, e cioè una determinata concezione dell'ordinamento sociale, economico e politico di cui la costituzione è la trascrizione giuridica;

c) gli elementi teoretici, e cioè una determinata concezione dell'uomo e del rapporto uomo-società e uomo-stato: questa concezione governa come una legge, esplicitamente o implicitamente, la concezione sociale e l'assetto giuridico costituzionale.

Se si vuole ricorrere ad una analogia efficace si può dire: ogni tipo di costituzione è analogo ad un edificio avente una certa architettura: esso consta di tre parti: 1) *la base teoretica* (dalla quale l'edificio trae la sua ispirazione architettonica); 2) *il corpo dell'edificio* (costituito dall'ordinamento sociale); 3) *la volta dell'edificio* (costituito dall'assetto giuridico e tecnicamente costituzionale).

Una parentesi: qui io non faccio né metafisica, né accademia: faccio, se così posso dire, dell'anatomia costituzionale: sono un osservatore, un analizzatore: mostro ciò che vedo.

E la documentazione storica non manca davvero.

Osservate la costituzione dell'89 (e quelle che ne derivano): i tre elementi vi sono marcatamente rilevabili: c'è una base teoretica (la concezione illuminista dell'uomo e dei suoi rapporti con la società e lo stato); c'è un corpo sociale (una concezione atomistica e dissociata del corpo nazionale); e c'è infine una organizzazione giuridica che è la trascrizione costituzionale di quella base teoretica e di quella concezione sociale.

Non per nulla i costituenti dell'89 avevano come libro di meditazione quotidiana il Contratto Sociale di Rousseau. (Il Traine e gli altri scrittori hanno magnificamente dimostrato queste cose). Solo ponendosi dal punto di vista di Rousseau si capiscono le strane norme dissolvitrici delle articolazioni del corpo sociale, contenute nella Dichiarazione dell'89 e più esplicitamente in quella del 91 e nelle successive.

L'osservazione può estendersi benissimo, e con lo stesso risultato, alle costituzioni recenti: sia a quella sovietica, sia a quella crollata di tipo stalinista-fascista, sia a quella di Weimar: trovate sempre, al termine dell'analisi, quei tre indissociabili elementi di cui abbiamo parlato.

E la ragione è evidente: ogni costituzione è per definizione l'assetto giuridico di un dato ordinamento sociale: ed ogni ordinamento sociale non è essenzialmente il frutto di una meccanica convergenza di elementi economici, politici, etc.: un certo determinismo storico vi ha certamente la sua parte notevole: ma la parte essenziale, quella dominante, è costituita da una orientazione teoretica che è alla base della società e che ineluttabilmente la plasma, o la trasforma.

Il passaggio dalla società pagana a quella cristiana lo prova: e lo prova, del resto, per restare a noi vicini, l'efficacia teoretica dell'illuminismo nella costituzione della società moderna e la stessa efficacia teoretica del marxismo.

Solo ora può essere riproposto il problema della essenza e solidità di un tipo costituzionale: *a)* un tipo di costituzione è definito dalla sua base teoretica e dal-

la concezione dell'ordinamento sociale cui si riferisce; *b*) la saldezza di un tipo costituzionale deriva dalla saldezza della sua base e da quella del suo tronco.

Se la base è senza solidità (perché è errata la concezione dell'uomo in essa presupposta) e se il tronco è errato (perché il corpo sociale è disarticolato o perché il corpo sociale è spasmodicamente contratto al centro: eccesso di forza centrifuga da un lato e di forza centripeta dall'altro) la volta è pericolante: la costituzione è debole ed il crollo ne è ineluttabile.

Crollo della costituzione di tipo statalista

Alla luce di questi principi possiamo ora affrontare il problema relativo alle ragioni intrinseche che hanno determinato la crisi ed il crollo dei due tipi costituzionali di cui l'Italia ha avuto esperienza: quello statalista e quello individualista.

Perché è crollato il primo? Da che cosa è stata provocata la sproporzione e la crisi?

Prescindiamo dalle ragioni esterne (guerra perduta!) e consideriamo quelle intime dell'edificio costituzionale: saggiamone, cioè, la base, i muri, la volta.

A. Base teoretica. Quale era la concezione della persona e dei rapporti fra persona e società, persona e stato? Risposta precisa della dottrina egheliana, assunta a base teoretica di quel tipo di costituzione: la persona è «elemento» dello stato (della sostanza statale) dal quale trae totalmente la sua esistenza, la sua libertà, il suo valore, la sua socialità ed il suo diritto.

Perciò il rapporto persona-stato si definisce così; la persona – in tutti i suoi svolgimenti e le sue manifestazioni. – è totalmente subordinata allo stato. Essa ha, come si dice, un valore strumentale: è perciò priva, rispetto alla società ed allo stato, di ogni valore trascendente ed originario.

Questa concezione della persona e dei suoi rapporti con lo stato – concezione che discende da una visione immanentista ed atea della realtà – è falsa in radice.

Il singolo è anteriore alle comunità sociali di cui è membro: e ogni comunità sociale, compresa quella statale, è una comunità di ordine, non un'unità di sostanza (*unitas ordinis*) dove ciascun membro ha un proprio fine ed una propria autonomia che non si esaurisce totalmente nel fine e nell'autonomia della comunità statale.

Questo principio basilare – dal quale l'adagio: il diritto è fatto per l'uomo e non l'uomo pel diritto; la società e lo stato sono per l'uomo e non l'uomo per la società e per lo stato; il sabato per l'uomo e non l'uomo pel sabato – costituisce il fondamento ormai ineliminabile della convivenza sociale: è la conquista definitiva – etica, giuridica, e politica – del cristianesimo: sotto questo aspetto è vero che non è più possibile non essere cristiani.

Rigettata questa base si sconvolge il sistema dei rapporti umani e crolla l'edificio della civiltà.

B. *Struttura del corpo sociale*. Come è concepita? La risposta è chiara: posto che lo stato è la «sostanza» sociale, il tutto, ne deriva che tutti gli organismi sociali nei quali si svolge la persona – familiare, territoriale, nazionale, economico, politico, culturale, religioso – non sono che organi dello stato: quindi privi – come la persona che li pone in essere – di una finalità propria, di una propria autonomia e di un proprio statuto giuridico.

La coerenza fra la base ed i muri maestri è perfetta!

Lo stato è il *prius* dovunque: la sua finalità e la sua normatività sono il principio motore come di ogni persona così di tutto l'apparato sociale.

Unità esasperante ed inumana contro la quale, già con tanta preveggenza e sapienza, levava la sua voce il vecchio Aristotele quando criticava acerbamente il comunismo utopistico di Platone.

Ci può essere qui posto per la democrazia? Quella democrazia al cui concetto è essenziale l'autonomia della persona e la effettiva ed ordinata partecipazione alla vita di tutti gli organismi sociali di cui essa è membro (tanto politici quanto economici, territoriali e culturali?).

C. *E veniamo alla volta: all'assetto giuridico-costituzionale*. Anche qui la coerenza della volta con tutta l'architettura dell'edificio è completa. Prima parte della costituzione: diritti naturali – e quindi originari, anteriori al riconoscimento dello stato – della persona: diritti che si svolgevano già attorno a due poli: diritti di libertà civile e diritti di libertà politica.

Problema: possono questi diritti essere riconosciuti e protetti? Cioè può essere ancora continuata la grande tradizione giuridica, essenza della civiltà cristiana, che stabilisce tutto l'ordine del diritto e dello stato su questa base dei diritti naturali dell'uomo?

La risposta non può essere che negativa. Non esistono diritti anteriori a quelli *creati* dallo stato: la fonte unica del diritto è lo stato: alla teoria dei diritti originari della persona bisogna sostituire quella dei diritti riflessi, cioè delle «concessioni» giuridiche che lo stato attribuisce in conformità ai suoi fini ed ai suoi interessi.

Ogni concessione si dà e si toglie: la sovranità dello stato è assoluta. La libertà umana – in tutte le sue manifestazioni – è uccisa: e con essa è uccisa – almeno giuridicamente e politicamente – la personalità umana.

E purtroppo questa dottrina giuridica aveva già germinato in Europa: in Germania, ove era nata, in Francia ed anche in Italia (il positivismo giuridico).

Come vedete è capovolto il sistema costituzionale ed è annullato il valore di tutte le Dichiarazioni dei diritti dell'uomo che erano state considerate – e con ragione, anche se incomplete – una conquista ulteriore della personalità umana e della civiltà umana e cristiana.

Veniamo alla seconda parte della costituzione: struttura dei poteri dello stato.

Sarà rispettato il diritto della partecipazione dei cittadini alla cosa pubblica? Sarà mantenuta la divisione dei poteri? Saranno, cioè, rispettate le libertà politiche?

L'esperienza – conforme alla dottrina! – ci dispensa da ogni risposta: lo stato, dice Hegel, è tutto: e lo stato ha una volontà nella quale si concentra la volontà collettiva: è la volontà del capo (Filosofia del Diritto).

Posso concludere: quale spaventoso tipo di costituzione! E badate: un tipo da lungo tempo preparato: preparato dai filosofi che ne disegnarono la base (da Hegel in poi: ma anche prima!); preparato dai sociologi che ne edificarono i muri (si pensi alla sociologia positivista di Comte ed a tutta la sociologia del solidarismo materialistico); preparato dai giuristi (tutti i negatori del diritto naturale e i sostenitori del diritto «puro» cioè del diritto positivo statale); attuato, infine, in successive riprese, dai politici.

Se la Provvidenza non avesse spezzato l'orgoglio satanico di quei capi, l'Europa – e non solo l'Europa – vivrebbe oggi sotto il terrore implacabile di uno statalismo che non lascia respiro.

Quale logica: negato Dio, negata l'originalità della persona, negata l'originalità dei gruppi sociali, negato ogni diritto naturale, affermato soltanto il valore assoluto dello stato e della volontà dello stato. Tolto il vero Assoluto, si scardina l'edificio intiero: tolta la pietra angolare, l'edificio si capovolge!

Possiamo ora riproporci la domanda: era in crisi il tipo costituzionale statalista?

Si capisce: perché la sproporzione fra la reale natura umana e la reale struttura sociale – che da questa natura origina – era radicale. L'uomo in essa presupposto – l'uomo pecora, l'uomo ape – non esiste. Perché l'uomo è, per definizione, anche se solidale con gli altri, una creatura libera.

Crollo della costituzione di tipo individualista

E veniamo ora all'altro tipo di costituzione, anche esso in crisi (almeno parzialmente), rappresentato dallo statuto del 48 ed ispirato al modello dell'89: il tipo che abbiamo chiamato individualista.

Perché esso è in crisi? Perché anche questo edificio, in certa notevole misura, è esso pure crollato? Quali ne sono le intime carenze?

Procederemo con lo stesso metodo: saggiando, cioè, la base, il corpo e la volta dell'edificio.

A. *Base teoretica.* Quale è la concezione dell'uomo (e dei suoi rapporti con la società e con lo stato) posta a fondamento di questo edificio costituzionale? La risposta è chiara: la concezione illuminista, e, più precisamente, quella del contratto sociale di Rousseau. È risaputo (Traine, etc.) che i membri della costituente francese ('89 e '91) fecero del libro di Rousseau il loro catechismo politico ed il libro della loro architettonica costituzione.

Quindi: non solo l'uomo è anteriore alla società ed allo stato ed ha fini propri che con quelli della società e dello stato non si identificano, ma la società medesima – e lo stato che ne è l'assetto giuridico – non costituiscono che una

«innaturalità» pel singolo: sono una diminuzione della sua natura e della sua libertà. È il postulato di Hobbes: *homo non est animal politicum*.

Da qui il teorema: vi sia il minimo di società, e di solidarietà: tutti partecipino alla formazione della legge e, con questo, salvaguardino la propria libertà: lo stato abbia come unico fine quello di presidiare l'autonomia ed i diritti dei suoi singoli componenti.

Concezione, come si vede, asociale, se non addirittura antisociale dell'uomo.

B. *Il corpo sociale*. Coerentemente al postulato di base, il corpo sociale viene concepito in maniera disarticolata ed atomistica. Sfugge a Rousseau, ed alla cost. dell'89 che a lui si ispira; il principio di solidarietà che deve presiedere la vita del corpo sociale e che determina le articolazioni progressive di esse. Da qui la coerente avversione per tutte le forme associative che giunge sino al divieto del diritto di associazione.

In questa concezione dall'ordinamento sociale l'uomo è visto soltanto come singolo e come membro – esatto! – della comunità politica: tutti gli altri organismi sociali nei quali si svolge la personalità umana sono privi di rilievo o sono addirittura negati: negate le comunità di lavoro, sciolte le corporazioni di arti e mestieri, negate le associazioni politiche, negate le associazioni religiose, sottaciuta la famiglia: insomma una concezione disorganica, atomizzata, del corpo sociale.

C. Coerentemente alla base ed al corpo dell'edificio viene costruita la vòlta costituzionale (l'assetto giuridico).

Quale sarà lo scopo della costituzione?

Riconoscere e garantire i diritti naturali di libertà del singolo: e cioè le libertà civili (i diritti di autonomia che spettano all'uomo come tale) e le libertà politiche (cioè il diritto di partecipare, per essere liberi, alla formazione della legge).

La costituzione non ha altro scopo: trascrivere in termini di diritto il teorema di Rousseau.

Le critiche? Sono facili: l'uomo è membro di altre comunità, oltre quella statale: famiglia, enti territoriali, comunità di lavoro, organismi di classe, comunità politiche minori, comunità religiose: egli ha, dunque, una serie di diritti – che sono anche doveri – collegati a tutti questi *stati* costitutivi della sua personalità.

Se questi diritti non sono riconosciuti, se anzi essi sono positivamente violati, la carta dei diritti dell'uomo è monca ed anche contraddittoria. La libertà politica senza quella economica, senza quella religiosa, familiare, e così via, è una libertà parziale e spesso inesistente.

La formazione della grave e grande questione sociale è legata, come a sua causa, a questa errata costruzione costituzionale.

Sorge ora la domanda: questo tipo costituzionale è o non è in crisi? (e la crisi fu denunciata subito, dalle correnti critiche più disparate: dalle cattoliche alle socialiste). Vi è sproporzione fra l'assetto giuridico che esso propone e la reale struttura del corpo sociale? La risposta non ha bisogno di essere documentata:

questo assetto giuridico – che ha trascurato in radice i diritti sociali e gli organismi correlativi – ha bisogno di una revisione molto profonda.

C'è, tuttavia, un punto che in esso resta per sempre acquisito al sistema costituzionale e che fa parte delle acquisizioni definitive del pensiero cristiano: è l'affermazione basilare che l'uomo possiede dei diritti naturali anteriori al riconoscimento statale e che scopo di ogni costituzione è appunto il presidio di tali diritti. È questa una premessa che non potrà mai più essere travolta. La sua solidità deriva dal fatto che essa poggia sopra la concezione cristiana che fa dell'uomo un essere avente un valore trascendente rispetto alla società ed allo stato.

Questa affermazione, però, va integrata e va correlativamente integrata la carta dei diritti che devono essere riconosciuti dallo stato perché sia assicurato l'intero svolgimento della libertà e personalità umana.

Architettura di un nuovo edificio costituzionale di tipo pluralista

E veniamo ora al problema di costruzione: ogni architetto sapiente fa così: si dà prima cura di conoscere le carenze dell'edificio crollato e costruisce il nuovo in modo che quelle carenze siano evitate. E non trascura neanche di mettere a profitto della nuova costruzione quanto di buono poteva pur trovarsi nelle costruzioni crollate.

Quale sarà dunque l'architettura del nuovo edificio costituzionale? La prima risposta è questa: bisogna evitare il duplice scoglio: l'individualismo per un verso e lo statalismo per l'altro verso. Bisogna costruire un edificio costituzionale non in crisi, non sproporzionato alla natura umana ed alla struttura reale del corpo sociale: perché questa natura e questa struttura non peccano né dell'uno né dell'altro eccesso.

La formula – abbastanza felice – che indica questo tipo costituzionale nuovo e che ne definisce l'architettura è questa: *tipo personalista e pluralista di edificio costituzionale*.

Che significa? L'indagine condotta sopra i tre elementi essenziali di un tipo costituzionale ci daranno la risposta

A. *Base teoretica*. La concezione della persona umana – dei suoi fini e della sua autonomia – ed i suoi rapporti con la società e con lo stato è molto precisa: la persona umana — *id quod est perfectissimum in tota natura* dice S. Tommaso – ha fini propri che non si esauriscono nei fini sociali e statali: trascendono, tali fini che sono pur sempre temporali ed esterni perché la persona ha per fine supremo un fine ulteriore, spirituale ed eterno che consiste nella unione con Dio (*in Dei visione consistit*).

Quindi la persona ha una autonomia (libertà) originaria per mezzo della quale essa si dirige verso il fine che le è proprio.

E tuttavia la persona non è asociale e tanto meno antisociale: essa anzi è naturalmente sociale: ciò significa che la personalità umana si svolge progressivamente in una serie di organismi – da quello familiare, a quello territoriale, di

lavoro, di classe, politico, culturale, religioso – che la integrano e la elevano: la norma regolatrice di tali organismi è quella della solidarietà, della finalità comune: il che importa la subordinazione di ciascuno al bene di tutti.

Quindi: il principio basilare «la società e lo stato per la persona e non la persona per la società e lo stato» si integra con l'altro: «la persona è subordinata al vero bene comune sociale e politico che è sempre, in ultima analisi il bene integrale della persona».

Da questi principi deriva anche, la conseguenza che gli organismi sociali attraverso i quali si svolge gradualmente la personalità umana – frutto combinato di una tendenza di natura e di libertà – non sono «organi» di una comunità assorbente: quella statale. Hanno, invece, ciascuno una propria finalità, una propria autonomia, un proprio svolgimento – e quindi un proprio statuto giuridico – che lo stato deve riconoscere e presidiare.

B. *Corpo sociale*. Ormai la struttura «pluralista» del corpo sociale è resa evidente: possiamo anche chiamarla struttura organica (Toniolo): significa che essa risulta di una pluralità coordinata, ma sempre originale, di organismi aventi, come si è detto, struttura propria, fini propri, propria autonomia, proprio diritto.

Da qui una conseguenza: ogni singolo uomo possiede una serie di *status*: tanti, quanti sono le comunità essenziali di cui egli fa parte.

La diversità fra questa concezione e quella statalista è evidente: secondo quest'ultima la comunità politica (lo stato) è la sola comunità originaria: tutte le altre non sono che articolazioni di essa. Quindi il fine della comunità politica è l'unico fine che le altre comunità minori (e le persone che le costituiscono) devono realizzare.

Quindi l'unico diritto esistente è quello posto dalla comunità politica in conformità ai suoi fini: non ha senso, perciò, parlare di diritto esistente anteriormente a quello positivo, sia come diritto del singolo che come diritto delle altre comunità.

La concezione collettivista non distingue fra società e stato: è una unità assorbente, «sostanziale», come Hegel diceva. Invece la concezione pluralista distingue nettamente fra la società (cioè le varie società che gli uomini costituiscono per i loro fini diversi) e lo stato che è una società avente un fine proprio destinato non ad eliminare, ma a tutelare – mediante il diritto positivo – e integrare i fini delle altre società.

Unità di ordine, non unità sostanziale: ecco la concezione pluralista dello stato: e ciò non solo rispetto ai singoli, ma anche rispetto alle altre comunità dal complesso ordinato delle quali quest'ordine risulta.

Una costituzione proporzionata è quella che rispecchia in sé questa pluralità: vestito adatto al corpo sociale.

C. *Assetto giuridico*. L'assetto costituzionale è ormai evidente: quale il corpo tale il vestito; la concezione personalista e pluralista – base e corpo dell'edificio – sarà coronata da una volta che rispecchierà, questa duplice essenziale esigenza.

Quindi: anzitutto riconoscimento e tutela dei diritti naturali della persona umana: diritti, perciò, anteriori ad ogni riconoscimento statale eppertanto inviolabili.

Sin qui la coincidenza con la costituzione dell'89 è piena. Ma comincia subito la differenziazione.

Quali sono questi diritti naturali essenziali?

La risposta va ricavata dal duplice aspetto della personalità umana: quello della libertà e quello della solidarietà (socialità); vi sono diritti che si radicano nella prima e diritti che si radicano nella seconda: l'insieme degli uni e degli altri costituisce il quadro integrale di questi diritti naturali essenziali dell'uomo.

Ma da ciò deriva una conseguenza: i diritti che si radicano nella solidarietà, per sussistere, presuppongono l'esistenza di comunità che ne sono il sostegno. Tali comunità, quindi, hanno anche esse i loro diritti essenziali che non possono dallo stato essere disconosciuti.

Ecco allora il quadro integrale dei diritti della persona: non solo i classici diritti di libertà civile e di libertà politica (diritti che si riferiscono alla persona isolatamente considerata ed alla persona in quanto è membro della comunità statale); ma anche i diritti sociali fondati sugli *status* che la persona possiede: in quanto, cioè, essa è membro di una comunità familiare di una comunità religiosa, di una comunità territoriale, di una comunità di lavoro e di classe (sindacati, corpi professionali), della comunità nazionale ed internazionale: e di conseguenza anche i diritti di queste medesime comunità (pluralismo giuridico) che hanno, ciascuna il loro fine ed il loro statuto giuridico.

Intrinseca validità di questo tipo

È questo il tipo nuovo di costituzione che si esige per superare la crisi costituzionale? È attraverso questo nuovo assetto giuridico – che introduce mutamenti di struttura molto profondi nei rapporti di proprietà e di lavoro – che può essere superata la crisi costituzionale dell'individualismo e quella dello statalismo?

Noi non ne dubitiamo.

Intorno a questo tipo di assetto costituzionale – essenzialmente democratico – lavorano da decenni ormai le correnti del pensiero sociale cristiano (Toniolo in Italia) e quelle più vitali fra le correnti non marxiste del socialismo così detto «pluralista» (per tutti cfr. Gurvitch: *Idée du droit social*).

Sono caratteristici in proposito i progetti costituzionali fioriti in Francia – tipico quello del Mounier – sotto l'ispirazione di questi principi.

La garanzia di solidità di questo tipo costituzionale deriva dalla solidità della sua base e del suo corpo sociale.

La persona umana è fatta così: è questa la sua natura. Ed è pure fatta così la struttura naturale del corpo sociale: si articola organicamente, attraverso un pluralismo di gruppi (*multitudo ordinata*) che formano poi, nel loro concer-

to spontaneo ma coordinato, la saldezza di tutto il corpo. Questa è la natura dell'uomo e della società.

E la garanzia di questa verità ci viene dal cristianesimo: il quale è rivelatore non solo dell'ordine della grazia, ma anche di quello della natura.

Ed il cristianesimo appunto si edifica sopra due verità basilari: quella della personalità umana che trascende ogni ordine di valori temporali (e, quindi, sociali) per perfezionarsi in Dio; e quella del Corpo mistico, che stabilisce fra i credenti un principio organico di comunione e di solidarietà soprannaturale e che si articola in una pluralità ordinata di *ecclesiae* finite anche visibilmente nell'unico corpo dell'unica universale *ecclesia*.

Il nuovo progetto di costituzione italiana

È il progetto di costituzione, anche con le sue imperfezioni, ispirato a questo tipo? È governato – almeno in potenza – da questa architettura? Si può definire personalista e pluralista?

La risposta è, in certo modo, positiva.

Chi imprime al progetto questa linea architettonica è l'art. 6, che è come la pietra angolare di tutto il progetto: si noti: ...*garantisce i diritti essenziali degli individui e delle formazioni sociali ove si svolge la loro personalità.*

Il progetto redatto dalla 1ª sottocommissione era più preciso. Diceva: ... *nei quali la loro personalità organicamente e progressivamente si integra e si perfeziona.*

A questo principio pluralista – lo stato riconosce come originari e tutela lo statuto giuridico della persona e quello delle comunità nelle quali esso organicamente e progressivamente si svolge – si collegano le norme relative:

a) *Alla famiglia* (art 23 sgg.) definita opportunamente come *societas naturalis*: cioè come *societas iuris naturalis* perché questo è il senso tecnico di società naturale (*ubi societas naturalis ibi ius naturale*). Questa definizione importa che alla famiglia (*seminarium rei publicae*) vengono riconosciuti e garantiti i diritti originari relativi alla sua costituzione, alla sua finalità, alla sua unità.

Da qui anche quella concezione organica del matrimonio non più concepito – come nella visione illuminista – secondo la categoria del contratto privato, che può essere concluso o sciolto *ad libitum* delle parti, ma come rapporto di fondazione di un organismo; rapporto *che per sua natura* è indissolubile. Va qui richiamata la *definizione romana: consortium omnis vitae, divini atque humani iuris communicatio*;

b) *Alla Chiesa Cattolica* (art. 7) alla quale viene riconosciuta, con formula felice, la natura di ordinamento giuridico originario e, quindi, di ordinamento, nel suo ordine e sovrano.

Viene, così superata, quella errata visione atomistica ed antistorica che confinava il fatto religioso in un semplice stato di coscienza, come se esso non avesse una immensa ed organica ripercussione esterna.

Visione atomistica, perché il cattolicesimo è essenzialmente un organismo universale articolato in tanti organismi minori e non può, quindi, essere ridotto ad un fatto subbiiettivo di coscienza senza ripercussioni associative: fu questo l'errore basilare – il massimo! – della concezione illuminista.

Visione antistorica, perché proprio da questa struttura organica, universale insieme ed articolata, della Chiesa Cattolica, è stata generata la nuova struttura sociale dell'Europa e del mondo: la *civitas gentium* ha qui il suo esemplare.

Basta, richiamare la fondazione del diritto internazionale (De Victoria, Suarez, Grozio, etc.) e la *respublica christianorum* che lo sostenne, per rendersi conto di questa verità storica elementare.

Il detto di De Victoria – *totus mundus est quasi una res publica* – è il riflesso della cattolicità della Chiesa (*credo in unam... Ecclesiam*).

È quindi una vera conquista giuridica questo art. 5 del progetto con cui lo stato – assetto giuridico della società – si adatta, riconoscendolo, all'assetto giuridico originario della Chiesa. Viene così abbandonato quel principio errato – vestito sbugliato! – che disconosceva l'organismo ecclesiastico e che tante rovine non solo religiose ma anche sociali, politiche ed economiche ha portato in tutta l'Europa.

Di questa visione storicamente adeguata profittano, del resto, e giustamente, tutte le altre comunità religiose.

Posti questi nuovi principi la soluzione del problema del concordato è facile: se Stato e Chiesa costituiscono, ciascuno nel proprio ambito, due ordinamenti sovrani ed indipendenti, e se fra questi due ordinamenti esistono necessariamente dei rapporti che vanno regolati, la conclusione è evidente: questi rapporti vanno regolati pattiziamente, cioè per via di concordati.

Così va impostato e risolto il problema dei patti lateranensi: la loro possibile revisione non può avere per base che il comune consenso.

c) *Alla comunità internazionale* (art. 3) con le norme che limitano la sovranità nazionale entro i confini del diritto delle genti. Ciò significa riconoscere che la comunità nazionale non è un assoluto; ma che essa fa parte organicamente della comunità internazionale che logicamente le preesiste: quindi il diritto interno è una parte del più vasto sistema del diritto internazionale.

Ecco il principio organico del pluralismo internazionale: principio che ebbe la sua genesi nella struttura sociale quale fu generata dalla Chiesa Cattolica e quale si espresse giuridicamente nella *res publica christianorum* e nei massimi giuristi fondatori del diritto internazionale.

Questo principio duramente contraddetto dalla concezione assolutista dello stato (vedi, per tutte, le tristi teorie egheliane) riprende ora piena cittadinanza nel più giovane e ben costruito sistema della scienza e del diritto internazionale.

Anche con questo articolo la nostra costituzione segnerà una conquista giuridica e sociale.

d) Alle comunità territoriali (art. 106). Il riconoscimento delle autonomie territoriali – nell'unità della comunità politica e giuridica statale – è anche esso un frutto della visione pluralista. Lo Stato non è l'unica comunità: esso è una comunità determinata, avente fini propri: una comunità coordinatrice, architettonica, rispetto alle altre; ma le altre comunità sussistono coi loro fini, specifici, parziali, coi loro statuti adeguati, coi loro organi relativi; riconoscere tali comunità, tali fini, tali statuti, tali organi: ecco un principio sanamente giuridico e politico che lo stato «assoluto» aveva violato (ed assoluto, in questo senso, è proprio lo stato individualista che ha spenta la vita di queste comunità minori, come di tutte le comunità che non siano quella statale!).

In fondo, strano a dirsi!, lo stato individualista pone tutte le premesse per diventare totalitario.

Anche questa, dunque, è una conquista giuridica, sociale e politica del progetto di costituzione; ed è un documento di vera democrazia: perché la democrazia vera consiste nella partecipazione attiva e consapevole a tutte le comunità attraverso le quali si svolge organicamente, per gradi, la personalità umana, (autogoverno).

e) Alle organizzazioni di classe (art. 35). Anche questa è una deficienza dello stato individualista ed una conquista del progetto: lo stato deve riconoscere questi organismi di classe che spontaneamente si formano per i loro fini di difesa e di equilibrio economico e per gli altri fini, essenziali essi pure, di elevazione civile e culturale. Questi organismi di classe sono arti essenziali del corpo sociale e la loro soppressione è stata forse la causa fondamentale (Toniolo) che ha generato lo scompiglio di tutto l'ordinamento sociale, politico ed economico del secolo scorso.

Una costituzione moderna, che vuole superare le deficienze gravi di quelle passate e che vuole adeguarsi alla realtà storica ed alla struttura concreta del corpo sociale non può ignorare questi organismi di classe.

f) Alle comunità di lavoro (art. 40) e, quindi, alle cooperative (art. 42) ed alla partecipazione dei lavoratori alla gestione delle aziende (art. 43). Viene così affermato quel principio del solidarismo economico ed al tempo stesso del pluralismo economico che è destinato, da un verso, a scardinare ed a sostituire il sistema capitalista e, dall'altro, ad evitare l'accentramento statalista e, quindi, l'assorbimento della società economica in quella politica.

Vien fatto di ricordare quella frase di Proudhon: fra l'individuo e lo stato vi costruirò un mondo.

Certo è che sono qui posti i germi di quelle trasformazioni di struttura del sistema economico e sociale che costituiscono una improrogabile esigenza del nostro tempo.

Queste trasformazioni importano una revisione profonda della disciplina giuridica della proprietà degli strumenti di produzione e della struttura dei rapporti di lavoro.

Alla categoria giuridica di locazione d'opera, nella quale sinora si inquadrava il rapporto fra datore di lavoro e lavoratore, va sostituita una categoria giuridica «istituzionale».

La comunità di lavoro è una «istituzione»: in essa si svolgono funzioni diverse ma convergenti: ed è questo principio organico di comunione – dal quale origina il bene comune – che deve dare norma sia al diritto di proprietà che a quello dei rapporti di lavoro.

Il diritto al lavoro (art. 31) e gli altri che vi si coordinano presuppongono, per divenire concreti, questa vasta rete di comunità di lavoro nella quale ogni lavoratore viene inquadrato ricevendone lo *status* correlativo. Il compito dello stato è qui certamente notevole: ma si tratta sempre di un compito coordinatore, integratore: si tratta di adeguare il diritto positivo – proprietà, rapporti di lavoro, etc. – a questo principio solidarista della comunità economica che è una realtà innegabile della struttura reale del processo produttivo dell'economia: tutti i membri di un'impresa sono cooperatori dell'impresa. Il diritto positivo a struttura individualista, generato da tutta la concezione individualista dell'illuminismo, deve cedere il passo ad un diritto positivo a struttura sociale che già conobbero le stesse corporazioni medioevali. Ecco la visione pluralista dell'economia: visione strenuamente propugnata e difesa da due grandi correnti di pensiero sociale: quella cattolica (Ketteler, Vogelsang, La Tour du Pin, Toniolo, Hauriou, Renard, Maritain, rivista *Esprit*, etc.) e quella del socialismo solidarista e proudoniano (cfr. Gurvitch: *Idée du droit social*).

Non assorbimento della società economica in quella politica (statalismo economico), ma distinzione dei due ordini (politico ed economico), e pluralismo economico sapientemente coordinato ed integrato dallo stato.

g) *Alle comunità politiche* (art. 47). Con la menzione dei partiti – il problema della loro struttura e della loro finalità va approfondito – il progetto di costituzione vuol delineare un tipo di democrazia diverso da quello individualista: un tipo organico di democrazia. I cittadini, anche in ordine alle loro funzioni squisitamente politiche, – partecipazione alla cosa pubblica – non vanno visti isolatamente, atomisticamente: vanno visti organicamente, cioè come liberi membri di comunità politiche destinate a determinare in maniera organica la politica nazionale.

Da qui quel pluralismo di formazioni politiche (partiti) dalla vita delle quali – se sviluppata nell'alveo del bene comune e dei fondamentali principi della morale e della giustizia – trae la sua essenza ed il suo salutare sviluppo uno stato democratico.

h) *Al pluralismo culturale* (art. 27). Non scuola unica di stato; ma, con le garanzie adeguate di serietà, pluralità di scuole. Il criterio – al quale si deve la fioritura della grande cultura medioevale – è sempre lo stesso: lasciare che le forze umane nel quadro architettonico della vita associata – si espandano, si organiz-

zino in una consuetudine ordinata di organismi destinati a far produrre all'uomo la pienezza dei suoi frutti.

Lo stato ha, per così dire, una funzione di potatura: ma non deve mai né impedire né comprimere questa germinazione ampia e molteplice della vita.

i) Il quadro sarebbe stato in certo modo completo se nel progetto fosse stata introdotta la rappresentanza organica degli interessi: la seconda camera sarebbe stata allora la rappresentanza di tutta quella pluralità di organismi territoriale, economici e culturali nei quali si articola un corpo sociale sanamente organato.

La conclusione è questa: il progetto di costituzione si è preoccupato quanto era possibile nelle condizioni politiche nelle quali esso è stato redatto – di considerare la persona umana nella integralità dei suoi *status* e dei Suoi diritti: cioè non solo in quanto essa è una realtà, individuale (*status libertatis*, direbbero i romani), non solo in quanto essa è membro della collettività statale (*status civitatis*, in senso largo), ma anche in quanto essa è membro di tutte le altre, comunità che sono essenziali al suo sviluppo ed al suo perfezionamento: quindi in quanto essa appartiene ad una famiglia (*status familiae*), ad una comunità religiosa (*status* di religione) ad una comunità territoriale (*status civitatis*, in senso ristretto), ad una comunità professionale (stato professionale) e di lavoro, ad una comunità culturale, alla comunità internazionale.

Ecco la visione «pluralista»: essa nettamente si differenzia, per superarla, e da quella individualista e da quella statalista.

Aspetti della nuova democrazia

Devo ora brevemente, alla luce dei principi enunciati, rispondere ai problemi che l'on. Nenni pose nel suo discorso.

Egli si chiese: lo stato che intendiamo costruire è uno stato: 1° unitario, 2° democratico, 3° laico, 4° di lavoratori?

Ed ecco le nostre risposte:

1° *Stato unitario*: sì: ma di quella unità che rispetta, integrandola, la pluralità di cui la società consta: di quella unità, cioè, che coordina, armonizza, corregge, non viola od estingue gli organismi spontanei che la costituiscono. È l'unità che Aristotele rivendicava contro l'unità distruttiva di Platone. *Multitudo ordinata*.

Quindi uno stato che è consapevole dei suoi fini e dei suoi limiti: unitario ma non totalitario; non certamente lo stato di Hegel;

2° *Stato democratico*: sì, proprio perché rispettoso del pluralismo degli organismi che lo costituiscono. Quindi democratico nel senso non solo roussoiano – tutti i cittadini partecipano ordinatamente alla formazione della legge ed alla direzione politica dello stato – ma anche nel senso che i cittadini sono membri attivi di tutto quel tessuto di comunità che fa del corpo sociale un corpo ampiamente articolato e differenziato, una democrazia organica, diversa da quella individualista.

Democrazia nello stato, democrazia nella comunità professionale, nella comunità di lavoro, nella comunità territoriale e così via;

3° *Stato laico*: no: e su questo punto, il contrasto col pensiero dell'on. Nenni è radicale. Stato laico non significa nulla: è una contraddizione in termini: si tratta di una di quelle proposizioni incontrollate di cui l'800 fu così ricco.

Perché: cosa è lo stato? L'assetto giuridico della società: è la comunità giuridica e politica, fatta per tutelare, coordinare ed integrare tutte le altre comunità e per tutelare, perciò, i diritti essenziali della persona umana.

Laico, nell'accezione dell'on. Nenni, significa stato agnostico in fatto di religione: stato che opera come se la persona umana non avesse una essenziale orientazione religiosa e come se le comunità religiose non fossero elementi essenziali del corpo sociale.

Orbene: non è contraddittorio parlare di stato laico? Lo stato è la veste giuridica della società: e la società, nella sua realtà viva, non è affatto laica. La persona umana non è «laica»: essa ha una intrinseca orientazione religiosa che incide su tutte le espressioni della sua vita.

Quale la natura umana e la società umana tale lo stato: ecco la norma.

Ma vogliamo forse uno stato «confessionale», cioè, uno stato nel quale dalla professione di una fede derivano conseguenze giuridiche? Uno stato violatore della libertà delle coscienze?

No: vogliamo uno stato che pur non essendo laico – perché non potrebbe esserlo! – si ispiri a quel grande principio della libertà delle coscienze che è un principio essenziale del cristianesimo.

Ma libertà delle coscienze non significa che la società statale – che ha per fine essenziale la organizzazione giuridica di tutto il corpo sociale – si edifichi senza fare un fondamentale giudizio di valore: senza, cioè, riconoscere che l'orientazione religiosa è essenziale all'uomo.

Del resto basta non staccarsi dal quel criterio – empirico quanto si voglia – che detta la stessa concretezza storica.

Come potete prescindere, costruendo lo stato, dal fattore religioso?

Piuttosto è da fare una constatazione che parrà strana ma che è vera: lo stato laico è, in fondo, uno stato a suo modo «religioso»: è, cioè, uno stato che da un certo giudizio di valore sulla natura umana (la base teoretica!) e che a questo giudizio di valore conforma i suoi ordinamenti.

Siamo sempre al problema capitale: un giudizio sulla natura umana non è evitabile per la società politica che deve a questa natura conformare i suoi ordinamenti: quale l'uomo (base teoretica) tale l'ordinamento giuridico e politico che ad esso si adatta.

Quindi: una società politica (stato) agnostica non esiste; esiste una società politica che se vuole essere conforme alla concretezza storica ed alla reale natura umana non può prescindere dalla orientazione religiosa dell'uomo e dalla gerarchia di valori che essa determina.

E cade qui in proposito un accenno, sull'art. 5 relativo alla inclusione dei patti lateranensi nella costituzione.

Richiamo quanto ho già detto e aggiungo: perché non tener conto del grande fatto storico della presenza in Italia del centro della Chiesa Cattolica? Non è questo riguardo alla Chiesa anche un fatto politico di valore eminente? Tutti i partiti non sono d'accordo nel non turbare la pace religiosa? Perché, dunque, non usare questo atteggiamento di lealtà e di comprensione che è un guadagno per la democrazia?

A questa lealtà e comprensione risponderà – la Chiesa è madre e maestra – una comprensione più vasta da parte della Chiesa. Come ieri disse l'on. Nenni; la Chiesa assunse un atteggiamento di sospetto e di difesa nei confronti del fascismo: non avrà ragioni di assumere uno simile nei confronti dell'Italia democratica, se l'Italia democratica saprà, come speriamo, avere ampiezza di visione intorno a questo problema.

4° *Stato di lavoratori*: Qui bisogna intendersi. Se si vuole dire che nella comunità nazionale italiana ogni cittadino esplicherà una funzione «utile» – nel senso più ampio della parola: dalla «utilità» economica a quella culturale, spirituale e contemplativa – allora siamo tutti d'accordo nel dire che il nuovo stato sarà uno stato di «lavoratori»: Ciascuno avrà uno «*status*», sarà membro di una comunità nella quale, nei modi più vari, esplicherà la sua funzione a servizio del corpo sociale.

Ma questo *status* professionale non va confuso con lo *status civitatis*: lo *status civitatis* è collegato con la personalità umana e non con la funzione «utile» che si esplica nel corpo sociale.

Nella definizione «stato di lavoratori» c'è un pericolo: quello di far dipendere l'appartenenza alla comunità politica dalla appartenenza alla comunità professionale e di lavoro: c'è il pericolo di confondere la diversa finalità delle due comunità ed il diverso titolo in virtù del quale si è partecipi dell'una e dell'altra. È il pericolo insito nella concezione marxista: quello di far coincidere l'uomo col produttore (*homo faber*) e la comunità politica con quella economica.

Orbene: è proprio questo il pericolo che bisogna evitare.

Che la classe lavoratrice, in quanto portatrice di valori universali, voglia e debba accedere alla direzione della comunità politica si può essere d'accordo: è una esigenza storica. Ma il titolo per cui vi accede non è lo stato professionale, il titolo del lavoro; è il titolo politico, è la maturazione politica, la capacità architettonica che essa potrà possedere se accoglierà quei valori di universalità – giustizia, libertà, fraternità, etc. – che l'attuale classe dirigente non ha saputo integralmente attuare.

Non bisogna, quindi, confondere: le distinzioni sono qui, come dovunque, essenziali.

Riorganizzare la società sul fondamento del lavoro: è questa una tesi cristiana: ma l'aspetto produttivo (in senso ampio) della personalità umana è diverso da quello politico: l'uno è fondamento dello *status* professionale e costruisce

la comunità professionale; l'altro è fondamento dello *status civitatis* e costruisce la comunità politica. L'attività politica è diversa da quella produttiva: perché si tratta, come dicevano Aristotele e S. Tommaso, di una attività architettonica che ha relazione alla personalità umana come tale e che fa riferimento, ordinatamente, a tutta la gerarchia dei valori umani.

È questa la distinzione che non si trova nella tesi dell'on. Nenni: e non vi si trova perché questa distinzione presuppone quella visione integrale dei valori umani che soltanto il cristianesimo può dare.

Architettura umana e perciò cristiana

E qui sorge, infine, il problema: l'architettonica di questo progetto – pur con le sue carenze ineliminabili – è nelle sue linee essenziali cristianamente ispirata?

È cristiana questa visione dei diritti della persona visti nel quadro integrale e gerarchico che offre la concezione «pluralista?».

Ecco, io risponderei così: effettivamente si tratta di una architettonica ispirata al cristianesimo: perché il cristianesimo oltre ad essere rivelazione di un ordine dei valori superumani è rivelazione dell'ordine dei valori umani: prima di elevare la natura al piano della grazia e della gloria, la restaura, nel piano che le è proprio. Solo in virtù della luce che su di lui proietta il cristianesimo non si può più dire: – l'uomo, questo sconosciuto.

Sotto questo aspetto è vero che non si può più essere cristiani.

Vi sono delle acquisizioni definitive nella coscienza e nella storia dell'uomo: il valore della personalità umana con il postulato che ne discende: – *non l'uomo per la società e lo stato ma, ordinatamente, la società e lo stato per l'uomo* – costituiscono delle acquisizioni che non possono più essere eliminate dalla struttura della vita sociale.

E quel che si dice del valore del singolo si ripeta, per altro verso, del valore del vincolo della socialità e della solidarietà: la natura umana postula una «comunione» sociale che si inizia con la famiglia e che gradatamente si eleva e si perfeziona sino a raggiungere il limite della comunità internazionale. Sopra questa «comunione» naturale e temporale si eleva, in certo modo perfezionatrice e consolidatrice di essa, la comunione soprannaturale, sopratemporale, la comunione dei Santi. Quindi è umano ciò che è cristiano e ciò che è cristiano è anzitutto (*prius tempore*) umano.

Da ciò la conseguenza: sono umanamente deficienti tutte le dottrine – di «destra» o di «sinistra» – che infirmano comunque le verità umane basilari rivelate dall'Evangelo. È umanamente errata così la concezione illuminista come quella marxista: ed i due edifici sociali e giuridici che sono stati costituiti sopra di esse non potevano non risentire di questa intrinseca debolezza della loro base.

La casa dell'uomo non si edifica che sui fondamenti cristiani, perché soltanto questi fondamenti sono integralmente umani. E, strano a dirsi, ma vero, in

questa casa umana c'è posto per gli uomini tutti, ad una sola condizione: che vi sia in essi volontà buona e, perciò, coscienza diritta.

Quindi, ripetendo: alla domanda se l'architettonica di questo progetto – in quanto pone alla sua base la persona umana, in quanto concepisce il corpo sociale come articolato in una pluralità originaria ma coordinata di comunità, in quanto costruisce l'ordinamento giuridico e politico proporzionalmente a tale base ed a tale corpo – sia cristianamente ispirata, noi possiamo rispondere: sì, è cristianamente ispirata perché conforme alla natura umana: se le esigenze cristiane fossero davvero integralmente rispettate – sulla qual cosa non è bene alludersi eccessivamente – questo progetto potrebbe dar luogo ad un edificio di solide basi, di valide mura, di una ben costrutta volta: avremmo una ben costruita casa sociale dell'uomo!

Costruire sopra la roccia

C'è nell'Evangelo quella parabola così suggestiva del costruttore sapiente, e del costruttore insapiente: il primo costruì sulla pietra: vennero le piogge, venne la tempesta, ma la casa non cadde. L'altro costruì sulla sabbia: vennero le piogge, venne la tempesta, e la casa crollò e ci fu grande rovina.

Il compito che il popolo italiano ci ha affidato è quello di costruire sulla pietra, imitando il costruttore sapiente.

E la pietra è proprio quella natura umana che l'Evangelo rivela.

Solo su questa pietra potremo edificare una città umana fatta per uomini che vogliono davvero riconoscersi fratelli.

In quest'opera non facile ci sia di conforto la benedizione di Dio e l'assistenza materna di Maria Immacolata.

UN LAVORO COMPIUTO*

Cosa pensare del testo costituzionale, ieri approvato?

A me pare che si possa rispondere così: il testo costituzionale presenta indubbiamente qua e là lacune, ridondanze e disarmonie: tuttavia queste deficienze – spiegabili per le condizioni peculiari nelle quali si è svolto il lavoro della Commissione e quello dell’Assemblea – non informano quel giudizio positivo che può e deve essere dato se si considera l’edificio costituzionale nel suo insieme e se si mettono in debita luce le linee essenziali e caratteristiche della sua architettura.

Si può dire con tutta obiettività: questo edificio costituzionale è caratterizzato da un “motivo architettonico” fondamentale che lo ispira e che dà organicità a tutte le parti di cui esso consta; si tratta davvero di un organismo animato in tutte le sue parti da un’idea madre che lo articola e lo finalizza.

Quale?

La risposta è data dall’art. 2: “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell’uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove svolge la sua personalità; e richiede l’adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale”.

Posto questo principio basilare, la conseguenza era inevitabile: tutta la costituzione andava costruita in guisa da fornire anzitutto (nei principi fondamentali, artt. 1-12, e nella prima parte, artt. 13-54) una sistematica dichiarazione di questi diritti della persona e delle comunità nelle quali essa si svolge ordinatamente; da determinare poscia (seconda parte) le strutture attraverso le quali si articola in conformità con quei principi e quei diritti la struttura costituzionale dello Stato; e da determinare infine (terza parte), gli strumenti necessari (la Corte costituzionale) per garantire il rispetto di quei principi e di quei diritti.

* «Il Popolo», 300, 23 dicembre 1947, p. 1.

La costruzione di questo edificio a tre piani, nonostante i difetti anche numerosi che possono riscontrarsi in tanti particolari, è stata raggiunta: ed una revisione costituzionale futura potrà, eliminando questi difetti, dare purezza di linea a questo edificio.

Questa idea madre è valida? Ha una solidità umana e cristiana? La risposta a me non pare dubbia: perché è un'idea di "centro", è una sintesi: essa si stacca decisamente dalle due idee "eccessive" che caratterizzano le costituzioni di "destra" e quelle di "sinistra": né soltanto diritti dell'uomo individualmente considerato, né soltanto diritti dello Stato; ma una carta integrale di diritti che si riferiscono al duplice e solidale aspetto nel quale la persona inscindibilmente si presenta: come singolo e come membro della comunità in cui essa è inserita (la famiglia, la Chiesa, le comunità territoriali – comune, regione – le comunità di lavoro, gli organismi professionali, politici, quelli culturali, etc.). Visione organica, quindi, del corpo sociale, e visione esatta delle finalità e dei limiti dello Stato: i due pericoli dell'individualismo e dello statalismo sono per questa via eliminati.

Si può dire senza tema di errare: la concezione organica propria della sociologia cristiana (per tutti Toniolo) è alla base di questa costituzione.

Si sa: alcune conseguenze (e qualcuna essenziale come quella della funzione del Senato) non furono tratte da questa concezione di base: trarle sarà il compito della futura necessaria revisione!

Collegata a questa idea madre ispiratrice – anzi, immediato corollario di essa – è l'altro motivo fondamentale che ispira esso pure tutta la costituzione: quello del "primato" del lavoro: è il lavoro il fondamento della struttura sociale e giuridica della repubblica e attorno al diritto al lavoro, come a loro centro, gravitano tutte le norme relative ai rapporti economici (art. 55 e segg.). La Costituzione, cioè, suppone una innovazione profonda, di base, nella struttura sociale del paese, e si presenta, quindi, come lo strumento aggiornato di questo rinnovamento. La persona umana – o le comunità in cui essa si esprime – non è adeguatamente intesa (e ne è quindi indebolita la sua essenziale libertà) senza questa costruzione di giustizia che è l'altro ineliminabile aspetto della libertà. Costituzione essenzialmente sociale, quindi: costituzione, cioè, storicamente ambientata, proiettata verso l'avvenire: costituzione di "centro" perché è equidistante dalle intrinseche deficienze dell'individualismo e dello statalismo.

I difetti, come ho detto, non mancano: non mancano le lacune: purtroppo manca quel delicato ancoraggio anche esteriore a Dio che avrebbe dato alla costituzione un sigillo di luce: ma tutte queste deficienze non infirmano il giudizio positivo; si tratta di una costituzione buona, che ha un'idea intrinsecamente cristiana che la ispira, che è organica nel suo insieme e che per la sua sensibilità storica e la sua stessa struttura sistematica costituisce un apporto degno di rilievo nella storia delle esperienze costituzionali remote e vicine.

1948

ARCHITETTURA DELLA COSTITUZIONE*

La Costituzione è ormai approvata. Su questo avvenimento d'importanza fondamentale per il nostro paese, abbiamo intervistato il deputato democristiano on. Giorgio La Pira, eminente professore di diritto romano e membro della Commissione dei 75. Alla domanda: “*alla base di questa Costituzione c'è un'idea ispiratrice che ne orienta e ne governa le norme e ne determina il tipo architettonico?*”, l'on. La Pira ci ha così risposto:

“Sì, questa idea ispiratrice c'è: essa è costituita dal principio che la persona umana possiede una serie di diritti originari – individuali e collettivi – che lo Stato deve tutelare: questa idea ispiratrice, chiave di volta dell'edificio costituzionale, è espressa dall'art. 2 che è l'articolo base sul quale quell'edificio si eleva: “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale”.

Così lo scopo della Costituzione è perfettamente individuato.

In vista di esso si articolano le due parti della Costituzione nella prima, infatti, vengono indicati questi diritti originari, individuali e sociali, che non possono essere violati; ma che devono anzi essere dallo Stato garantiti e, ove è necessario, integrati; nella seconda parte vengono costruiti gli strumenti costituzionali – gli organi, cioè, del potere legislativo e giudiziario – mediante i quali dovrà essere svolta, nei limiti precisati e secondo le orientazioni indicate, la triplice attività legislativa, esecutiva e giurisdizionale dello Stato.

Questa idea ispiratrice determina, come si è detto, il tipo architettonico della Costituzione differenziandola dai due contrapposti tipi costituzionali, individualista e statalista.

* Intervista con Giorgio La Pira, «L'Avvenire d'Italia», 3, 4 gennaio 1948, p. 3.

Difatti la nuova Costituzione non è statalista, perché parte dalla premessa che esistono anteriormente al diritto positivo dei “diritti inviolabili” della persona e delle comunità nelle quali si svolge la personalità umana – la famiglia, la Chiesa, le comunità territoriali, di lavoro, di classe, ecc. –: questi diritti costituiscono i limiti che lo Stato non può preterire.

Ciò significa che lo Stato non è la fonte esclusiva del diritto: esso è il tutore, per un verso, e l’attuatore, per l’altro, di diritti che ad esso preesistono.

Così il dogma dell’onnipotenza dello Stato è radicalmente contraddetto e la natura e la finalità dello Stato sono precisate.

La Costituzione, poi, si differenzia dal tipo individualista perché non si limita a riconoscere i diritti individuali dell’uomo: riconosce anche quelli sociali: riconosce, cioè che le essenziali comunità umane – dalla familiare alla religiosa, ed alle stesse comunità territoriali e di lavoro, ecc. – possiedono diritti propri relativi alla loro finalità ed alla loro struttura, che lo Stato non può violare.

La Costituzione, cioè, presuppone una visione non atomistica, ma organica, articolata attraverso comunità di varia natura, del corpo sociale: la sua premessa sociologica, cioè, è in radice diversa da quella che sta alla base delle costituzioni di tipo individualista fiorite dopo la Costituzione del 1789.

In questo tipo di “archittonica” costituzionale trovano il loro posto adeguato alcuni articoli di particolare rilievo: l’art. 7, relativo alla Chiesa cattolica, l’art. 23 relativo alla famiglia; gli artt. 5 e 6, relativi alle comunità internazionali, e quelli relativi alle comunità territoriali (la regione, la provincia, i Comuni).

Anche gli articoli relativi ai rapporti economici presuppongono una struttura della società congegnata in modo da dare rilievo sempre più marcato a quelle “comunità di lavoratori” (artt. 31, 40, 42, 43, ecc.) verso le quali andrà sempre più gravitando il sistema economico e con esso il diritto di proprietà (art. 38).

Questa archittonica costituzionale si corona, nella seconda parte, con l’istituto della Corte costituzionale: l’esistenza di questa Corte, che è l’organo giurisdizionale supremo e che completa organicamente l’edificio giuridico della Costituzione, garantisce, in modo concreto, i diritti della persona affermati nella prima parte: perché qualora questi diritti fossero violati, la Corte costituzionale potrà constatare questa violazione e privare di efficacia la norma che la produce.

In complesso, nonostante le immancabili lacune e le abbondanti fronde, la Costituzione italiana è un documento di grande importanza giuridica e politica: esso ha una sua intrinseca essenza, risponde ad un certo disegno, ed è destinato a recare un contributo di grande rilievo nell’esperienza costituzionale contemporanea”.

IL VALORE DELLA COSTITUZIONE ITALIANA*

I

C'è in questa nuova costituzione italiana un principio che la finalizza, rendendola, perciò, organica – almeno potenzialmente e nonostante alcune deficienze – in tutte le sue parti?

E per via di questo principio finalizzatore che la organizza, si può dire che la costituzione si presenti – nel quadro delle più recenti esperienze costituzionali – come una costituzione nuova?

Ed, infine, può dirsi che la nuova costituzione – sempre in virtù del principio che la informa – sia uno strumento giuridico storicamente vitale? Cioè adeguato a quelle riforme di struttura che vanno operate nell'attuale ordinamento sociale, economico e politico? Ecco le domande alle quali bisogna rispondere per dare un giudizio meditato sul valore di questa costituzione.

II

La risposta che va data al primo problema non può essere che positiva: una analisi attenta delle norme contenute soprattutto nella prima parte della costituzione (art. 1-54) e la stessa intelaiatura sistematica di questa prima parte (principi fondamentali: art. 1-12; rapporti civili: art. 13-28; rapporti etico-sociali; art. 29-34; rapporti economici; art. 35-47; rapporti politici; art. 48-54;) dimostrano chiaramente che la costituzione è dominata da un principio dal quale deriva la sua organicità e la sua architettura.

È il principio affermato esplicitamente nell'art. 2 ed implicato in tutti gli articoli di questa prima parte: anche la seconda parte, relativa alla struttura degli organi costituzionali dello Stato (Parlamento art. 55-82; Presidente della re-

* «Cronache Sociali», II (2), 31 gennaio 1948, pp. 1-3.

pubblica: art. 83-91; il Governo art. 92-100; la Magistratura: art. 101-113; le regioni, le provincie, i comuni: art. 114-133; garanzie costituzionali: art. 134-139) è sotto l'influenza di questo principio anche se non può dirsi che da esso siano stati derivati – come avrebbe dovuto avvenire – tutti i corollari giuridici in esso implicati.

III

Questo principio basilare che dà fondamento a tutta la costituzione – ed al quale bisognerà riferirsi quando sorgeranno problemi di interpretazione intorno allo «spirito» della costituzione – è così formulato dall'art. 2: «la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale».

Sorgono qui due problemi fra di loro strettamente collegati: l'analisi di questo principio, infatti, mostra che esso è ispirato da due premesse: una di carattere metafisico e sociologico; l'altra, correlativa, di carattere giuridico.

La prima è enucleata in quell'inciso rivelatore (...*sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità*); la seconda è indicata dall'altro inciso rivelatore (*la repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo ecc.*).

Da qui i due problemi: 1) quale è questa premessa metafisica e sociologica cui il principio dell'art. 2 si ispira? 2) e quale è la premessa giuridica cui, correlativamente a quella precedente, parimente si ispira l'art. 2?

(Questi due problemi costituiscono in sede di prima sottocommissione il centro di un dibattito prolungato e di altissimo interesse filosofico e giuridico).

La risposta al primo problema può essere così formulata: la concezione (metafisica) dell'uomo presupposta nell'art. 2 è quella che afferma l'*anteriorità* e la *finalità* che la persona umana possiede rispetto alla società ed allo Stato: questa concezione metafisica si integra con una corrispondente concezione sociologica, secondo la quale la personalità umana si svolge attraverso l'appartenenza organica a successive comunità sociali nelle quali essa è inclusa ed attraverso le quali essa ordinatamente si sviluppa e si perfeziona.

Il corpo sociale, quindi, si mostra in questa concezione come un corpo organicamente articolato in una serie di comunità che sono essenziali per lo sviluppo ed il perfezionamento dell'uomo. Né concezione atomista, quindi, né concezione monista: né soltanto il singolo, né soltanto un'unica società (o Stato): ma il singolo e le varie società nelle quali il corpo sociale organicamente si articola (concezione pluralista).

A questa premessa metafisica e sociologica (che dà il volto alla costituzione definendone il tipo) si collega organicamente una premessa giuridica, questa: che l'ordinamento giuridico positivo – riservato, come compito essenziale, alla

società politica (lo Stato) – non è un ordinamento assoluto, ma relativo; esso, cioè, presuppone ordinamenti giuridici anteriori che esso deve, col suo apparato di strumenti giuridici, riconoscere, garantire e promuovere.

C'è un sistema di diritti «inviolabili» dell'uomo che va riconosciuto e prescelto: il fine dello Stato (in quanto ordinamento giuridico) non è altro: riconoscere, garantire e, ove è necessario, incrementare e promuovere questi fondamentali diritti dell'uomo. *Hominum causa jus constitutum*.

Il diritto positivo (lo Stato, quindi), non è il «creatore» dei diritti dell'uomo; né questi diritti sono, perciò i «riflessi» di quell'azione creatrice: quei diritti preesistono ad ogni statuizione positiva perché si radicano nella natura e nella struttura della persona umana e della società umana.

Ma quale è questo sistema integrale di diritti? La risposta va desunta dalla concezione sociologica sopra enunciata: se l'uomo è incluso naturalmente in una serie organica di comunità egli è, in conseguenza, fornito di tanti *status* quante sono le comunità essenziali alle quali egli partecipa: il sistema dei suoi diritti, perciò, risulterà dal sistema di questi *status*: egli, cioè, avrà tanti diritti fondamentali inviolabili quanti sono i fondamentali *status* che costruiscono la sua complessa ed organica personalità giuridica.

Vi saranno, quindi, dei diritti radicati nella sua libertà (*status libertatis*), diritti radicati nella sua appartenenza alla famiglia (*status familiae*), alla Chiesa (*status religionis*), allo Stato (*status civitatis*), alla comunità di lavoro (*status professionale*), e così via, sino a diritti radicali nella sua appartenenza alla comunità internazionale.

Queste comunità, a loro volta, possiedono una loro intrinseca struttura, finalità ed organicità, e sono titolari perciò di diritti che lo Stato deve – perché essi pure essenziali diritti della persona – riconoscere e garantire.

Premessa giuridica organica correlativa alla corrispondente premessa sociologica organica: pluralismo giuridico corrispondente al pluralismo sociologico: quale la realtà sociologica e storica tale la realtà giuridica: le due premesse ispirano organicamente e solidalmente il principio basilare contenuto nell'art. 2.

IV

Alla luce di questo principio e delle due premesse che lo ispirano si rendono chiare le ragioni che hanno causato tutte le norme contenute nella prima parte della costituzione e l'intelaiatura medesima di essa.

Cominciamo da quest'ultima: perché la divisione sistematica della prima parte? Perché i vari titoli che la compongono (Principi fondamentali; rapporti civili; rapporti etico-sociali; rapporti economici; rapporti politici)? Per la ragione che la persona oltre ad essere considerata come libera (come singolo: rapporti civili) va considerata come organicamente inserita nella comunità familiare e culturale (rapporti etico-sociali) nella comunità economica (rapporti politici), nel-

la comunità religiosa (art. 7-8), nella comunità territoriale (regione, provincia, comune (art. 5 e art. 114 segg.)), nella comunità internazionale (art. 10 e 11).

Questa duplice premessa sociologica e giuridica getta viva luce sugli articoli più significativi.

Che significa quella norma (vera norma giuridica!) dell'art. 7: «lo Stato e la Chiesa cattolica sono ciascuno nel proprio ordine indipendenti e sovrani»? Evidentemente qui si tratta di una applicazione integrale di quelle due premesse: il riconoscimento, cioè, che esistono due realtà sociologiche e giuridiche perfette ciascuna nel proprio ordine (due ordinamenti giuridici sovrani) e fra di loro coordinate (i loro rapporti ecc.). Così dicasi (art. 10-11) della comunità (sociologica e giuridica) internazionale nella quale organicamente si limita e si integra la sovranità dello Stato.

Questo riconoscimento di un'organica realtà sociologica e giuridica diversa dallo Stato – che lo Stato deve proteggere ed ove occorre integrare – è chiaramente espresso nell'art. 29 relativo alla famiglia: «*La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio*».

Questo riconoscimento che lo Stato esplicitamente fa della esistenza di realtà sociologiche e giuridiche diverse da sé (famiglia, Chiesa, comunità internazionale, regione, comune, ecc.), aventi una struttura organica che non può essere violata né dalla volontà dei privati (questi organismi costituiscono un limite impreteribile anche alla libertà dei singoli) costituisce un principio di grande portata per la interpretazione del nuovo ordinamento giuridico italiano.

Alla luce, proprio, di questo, principio vanno considerate le norme relative alla libertà dei singoli (autonomia dei privati).

Questa libertà – epperò questa autonomia – ha dei limiti esattamente definiti?

La risposta è desunta dalla costituzione medesima: questa è bifronte: essa, infatti, non è soltanto un sistema di limiti giuridici posti al potere normativo dello Stato; è anche un sistema di limiti giuridici posti alla autonomia dei privati.

La concezione (metafisica e giuridica) della libertà qui accolta, è quella della libertà istituzionale organica: si tratta, cioè di una libertà che ha i suoi limiti impreteribili nelle strutture organiche del corpo sociale nel quale essa è destinata a muoversi.

Ecco perché è stata una incoerenza la mancata affermazione della indissolubilità del matrimonio: perché questa indissolubilità è in *re ipsa*, nel fatto, cioè, che lo Stato riconosce questa realtà organica – sociologica e giuridica – che è la famiglia: si è liberi (si ha il diritto) di fondare una famiglia, non si è liberi (non si ha il diritto) di dissolverla: può qui per analogia ripetersi l'adagio: *ius privatorum pactis mutari non potest*.

Dove questa «organicità» della libertà è ancora più visibile: è in sede di rapporti economici (diritto di proprietà; diritto di iniziativa economica; rapporti di lavoro; impresa ecc.): l'esistenza stessa di un diritto al lavoro (art. 4 che è una

vera norma giuridica anche se ancora non fornita di tutto l'apparato necessario per la sua eseguibilità) e di tutti i diritti del lavoro (art. 35 segg.) indica che l'autonomia dei privati è, in questo campo, fortemente limitata.

Il diritto di iniziativa economica (art. 41) non può svolgersi in contrasto con la utilità sociale ecc.; il diritto di proprietà privata (art. 42) è finalizzato dalla sua funzione sociale; la struttura delle aziende è decisamente avviata verso un tipo di comunità organica (art. 46 «... la repubblica riconosce il diritto dei lavoratori a collaborare, nei modi e nei limiti stabiliti dalla legge, alla gestione delle aziende»).

Siamo qui in presenza di un processo di «precipitazione» sociologica e giuridica non ancora pienamente avvenuta: ma le linee direttrici di questo processo sono evidenti: il diritto al lavoro, i diritti del lavoro, la funzionalità sociale della proprietà e la struttura organica ed ordinatamente comunitaria (almeno tendenzialmente) dell'azienda, mostrano che l'autonomia dei privati trova il proprio limite (come quella dello Stato) in realtà sociali e giuridiche precostituite che non possono e non devono essere violate.

Il potere normativo dello Stato e quello del privato trova i suoi limiti in un sistema organico di diritti della persona (del singolo e dei gruppi sociali essenziali) che preesistono ad ogni ordinamento giuridico positivo: sono conquiste storiche radicate, epperò rese «eterne», nella sempre meglio definita natura dell'uomo.

Possiamo concludere: il principio contenuto nell'art. 2 governa – con maggiore o minore energia – tutta la prima parte della costituzione.

V

E la seconda parte, relativa agli organi costituzionali dello Stato?

In questa struttura costituzionale è rispecchiata la struttura pluralista del corpo sociale?

Tendenzialmente sì: ma è questa la parte nella quale il principio dell'art. 2 soffre le maggiori eccezioni ed incoerenze.

La dimostrazione di ciò si ha nella struttura del parlamento.

Come si differenziano le due Camere?

La risposta avrebbe dovuto essere questa: la prima Camera rappresenta organicamente, attraverso i partiti e la proporzionale che vi è correlativa, le grandi opinioni politiche del paese: in essa sono rappresentati i singoli, sia pure attraverso la mediazione dei partiti (principio di organicità politica che muta profondamente il comune valore rappresentativo della Camera dei deputati: tema, questo, che va molto meditato).

E la seconda? Cosa e chi rappresenta? Se non si vuole fare un doppione della prima (come purtroppo è avvenuto) e se si vuole applicare qui pure il principio ispiratore della costituzione bisogna che la seconda Camera sia la Camera

dei «corpi» nei quali si articola la società: comuni, regioni, corpi professionali, culturali, ecc.

Questa soluzione organica non è prevalsa: pregiudizi derivanti dal pseudo corporativismo fascista, da un mancato approfondimento del problema da parte dei partiti e dell'Assemblea Costituente e da effettive difficoltà pratiche hanno impedito che questa soluzione fosse venuta a coronare, anche in questa seconda parte, il principio pluralista che ispira tutta la costituzione.

Sin da ora il problema della revisione costituzionale su questo punto e su altri (quello della organizzazione del lavoro anzitutto) è posto all'ordine del giorno.

Una cosa è certa: gli organi costituzionali (parlamento, governo, presidente della repubblica) creati dalla democrazia «atomistica» (che era fondata sui singoli e prescindeva dai gruppi sociali) vanno modificati in conformità alla essenza ed alle finalità della democrazia «organica»: cioè di quel tipo di democrazia che ha il suo fondamento non solo sui singoli ma anche su quei corpi sociali attraverso i quali si svolge la personalità umana e nei quali organicamente si articolano la società e lo Stato.

Il principio dell'art. 2 deve qui pure essere applicato.

VI

Possiamo ora sommariamente rispondere – dopo aver risposto al primo quesito – agli altri due problemi posti all'inizio di questa valutazione. La nuova costituzione italiana, per via del principio finalizzatore che la ispira, ha un suo posto nel quadro delle più recenti esperienze costituzionali? Fornisce un «tipo» caratteristico di costituzione?

La risposta non può essere che positiva: sì, nonostante le deficienze e le sovrabbondanze, questa costituzione occupa un posto di rilievo nel quadro delle recenti esperienze costituzionali.

Essa si differenzia nettamente tanto dalle costituzioni «di destra» quanto dalle costituzioni «di sinistra»: e se ne differenzia proprio in virtù di quel principio organico (pluralista) che dà il dovuto rilievo giuridico e costituzionale alla persona, allo Stato, ed ai gruppi intermedi che si pongono fra la persona e lo Stato.

Lo statalismo, per un verso, e l'individualismo, per l'altro verso, sono qui parimente impediti per via della presenza di quei corpi intermedi che hanno una così essenziale rilevanza nella struttura giuridica e costituzionale del nuovo Stato.

Un confronto con le costituzioni più recenti (sovietica, jugoslava, francese, ecc.) fa risaltare certi marcati caratteri che pongono la nostra costituzione in un tipo ben definito.

Il richiamo alla costituzione di Weimar non è certo infondato: ma la netta impostazione «pluralista» non ebbe nella costituzione di Weimar quella applicazione che essa ha avuto nella nostra. Non per nulla operò sulla elaborazione del nostro documento costituzionale il peso decisivo di oltre 200 deputati della D.C.

Lo so: non voglio nascondere deficienze ed incoerenze: ma nonostante tutto, la architettura costituzionale del tipo indicato è tracciata con mano sicura nelle parti essenziali di questo edificio! Le scorrettezze e le incoerenze potranno essere eliminate: la linea architettonica fondamentale ne resterà così avvantaggiata.

VII

Ed infine il problema della adeguatezza e vitalità storica di questa costituzione.

Si vuol costruire un «ordine nuovo» economicamente, socialmente, politicamente? un ordine che superi l'atomismo individualista del precedente «ordine borghese»?

Un «ordine» fondato sul lavoro e non più sul capitale? Un «ordine» nel quale ogni uomo abbia una funzione costruttiva ed organica nel corpo sociale? Un ordine dove l'eguaglianza, la libertà, la proprietà siano per tutti una realtà e non soltanto un nome?

Se questo è il problema storico del nostro tempo (ed è questo un punto di convergenza di tutti i movimenti politici davvero «progressivi») e se per risolvere giuridicamente questo problema ci vogliono strumenti giuridici adeguati, non si esagera dicendo che la costituzione italiana è uno strumento proporzionato a questo fine.

Lo dichiara l'art. 1: l'Italia è una Repubblica democratica fondata sul lavoro.

Ma più che questa dichiarazione programmatica è lo spirito stesso informatore di tutta la costituzione a mostrare questa funzione innovatrice: e le sono in specie una serie di norme audaci introdotte nel corpo della costituzione e destinate a diventare la leva che dovrà muovere la Camera futura per l'edificazione di un nuovo ordine.

Le osservazioni fatte innanzi (IV) circa il diritto al lavoro (art. 4) che è il centro di gravitazione del nuovo ordine economico, circa i diritti del lavoro, circa la struttura organica che dovrà assumere l'impresa, circa la «funzionalità» del diritto di proprietà ecc. mostrano che lo strumento giuridico – anche se non totalmente affinato – per una profonda riforma della struttura sociale economica e politica del paese è stato preparato dalla Assemblea Costituente: i fondamenti di un ordine nuovo sono posti: ed essi riposano, in ultima analisi, in quelle due premesse – sociologica e giuridica – che ispirano l'art. 2 e che costituiscono la legge unica da cui trae norma, compattezza e novità l'edificio intiero.

VIII

Panegirico di questa costituzione? No: ho citato le incoerenze e le sovrabbondanze: ma le cose vanno valutate dalla saldezza del loro insieme, dalla compattezza della loro costruzione: l'albero va giudicato non dai banchi che presenta, ma dalla struttura che lo dispiega e dai frutti che produce: un edificio va giu-

dicato non dalle pietre mal poste o poste qua e là in sovrabbondanza, ma dalla solidità delle sue parti e della sua architettonica.

Ed il giudizio di insieme portato su questa costituzione non può essere che un giudizio favorevole.

Il perché è ormai chiaro: perché questa costituzione possiede un sano principio (di intrinseca ispirazione cristiana) che la finalizza tutta; perché questo principio finalizzatore dà alla costituzione un marcato carattere tipico che la differenzia chiaramente dai tipi estranei (di «destra» e di «sinistra»); perché in virtù di questo principio – fondato su premesse filosofiche, sociologiche e giuridiche d'ispirazione cristiana epperò diverse sia da quelle «borghesi» che da quelle «marxiste» – la costituzione si presenta come uno strumento giuridico storicamente adeguato: cioè come uno strumento proporzionato a quella costituzione di un ordine sociale nuovo al quale dovrà tendere, con tutte le sue energie, il Parlamento futuro.

Nonostante tutto, la benedizione di Dio non è mancata sui lavori dell'Assemblea e sul documento che li rappresenta.

GERARCHIA DEI VALORI SOCIALI*

I.

Il concetto di gerarchia dei valori in precedenza precisato (Vita Sociale n. 11-12) ci mette in condizione di meditare un altro problema che è, nell'ora presente, del massimo interesse. Si tratta dei valori sociali: cosa intendiamo con questa espressione? Esiste fra questi valori una gerarchia?

II.

Quando diciamo valore sociale intendiamo indicare una pluralità di persone naturalmente unite intorno ad un centro ideale comune di coesione¹.

L'ente sociale è, in questi casi, – a causa della sua formazione spontanea attorno ad un centro ideale comune che ha radice nella coscienza di ciascun consociato – *un ente sociale naturale* [Pol. I, 1] e, *quindi, un valore sociale*. Sono tali: la famiglia, il gruppo parentale, il gruppo cittadino [Pol. I, 1], il gruppo nazionale [III Suppl. 40, 6], il più ampio gruppo della stirpe, l'intera famiglia umana [III Suppl. 40, 6]: tanti enti naturali, altrettanti valori sociali.

* «Vita Sociale», V (1-2), gennaio-febbraio 1948, pp. 11-18; il testo riproduce quello apparso in «Principi», suppl. 6-7 a «Vita Cristiana», giugno-luglio 1939, pp. 126-135.

¹ L'«*idée directrice*» che anima un organismo sociale, una istituzione. Cfr. M. HAURIOU, *La théorie de l'institution et la fondation* 1925; id. *Précis du droit adm.*¹² Paris, 1933, p. 57 segg. V. l'ampio svolgimento di questa idea di G. RENARD, *La théorie de l'institution*, Paris, 1930, p. 234 segg. Ma non qualunque idea basta per fondare un ente sociale naturale, un valore sociale: deve trattarsi di una idea che ha radice nell'*affectio fraternitatis* inserito nella coscienza umana.

III.

Precisiamo il concetto di ente sociale naturale: diciamo che è tale ogni ente nel quale l'unificazione dei suoi componenti attorno ad un comune centro ideale di coesione è spontanea: cioè, quando questo centro ideale di coesione ha radice nella stessa costituzione della natura umana [Pol. I, 1].

Non si tratta, quindi, come in tanti altri enti sociali di formazione contrattuale, di un interesse comune artificialmente creato; nel caso dell'ente sociale naturale esso ha radice nella struttura coscienza di ciascun consociato [Pol. I, 1]; e la sua contemporanea esistenza in una pluralità di persone è causa di una immediata e organica costituzione, fra di esse, di un gruppo sociale.

Si tratta di una *affectio societatis*, variamente specificata, che è connaturale all'uomo. Il tipo fondamentale di questo centro ideale di coesione – dal quale tutti gli altri per progressiva specificazione, derivano – è costituito da quello familiare [Pol. I, 1]: esso sorge immediatamente fra i membri della famiglia e si manifesta nei suoi due aspetti *a)* subbiettivo, nell'intrinseco bisogno materiale e spirituale che ciascun membro avverte della integrazione da parte di tutto il gruppo; *b)* obbiiettivo, nel fatto di questa integrazione che il gruppo opera effettivamente in ciascuno.

IV.

Questo centro ideale nel quale si uniscono istintivamente, per naturale inclinazione, i membri di un gruppo sociale naturale può essere paragonato al punto ideale nel quale convergono e si saldano armonicamente, le une alle altre, le note destinate a formare una sinfonia: è il punto ideale di integrazione dal quale trae saldezza e luce un tutto architettonico; il punto nel quale armonicamente si compongono ad unità gli elementi integrali di un tutto [Met. 1098; 1099; 1108 etc. Pol. I, 1]².

Così si dica per gli uomini: c'è un centro ideale che esercita sopra di essi, misteriosamente ma efficacemente, una attrazione unitiva: li fa convergere gli uni verso gli altri; e li dispone con sapienza a guisa di clementi diversi destinati ad integrarsi ed a formare un tutto armonico [Pol. I, 1].

Da questo centro ideale la ricerca scientifica non può prescindere; perché è un dato positivo esso pure; esso ha la sua sede subbiettiva nella struttura stessa della coscienza individuale e si obbiettivizza nella naturale costituzione di quei gruppi sociali fondamentali – la famiglia e gli altri da essa progressivamente derivati [Pol. I, 1] – che hanno nella storia umana il documento invincibile della loro naturalità e della loro perennità.

² Le citazioni dei commentari alla Metafisica di Aristotile le riferiamo all'edizione Marietti curata da P. CATHALA, Roma, 1915.

V.

La categoria degli enti sociali naturali è formata dalla famiglia e dagli altri gruppi che hanno in essa il loro principio e il loro modello; che, cioè, partendo da essa e gradualmente allargandosi, come circoli concentrici sempre più ampi, tendono, mediante la costituzione successiva del gruppo parentale, cittadino, nazionale, sino ad unificare l'intera famiglia umana [Suppl. III, 40, 6; Pol. I, 1].

Questi enti sociali naturali hanno, dunque, un medesimo principio; hanno, inoltre, una struttura analoga [Pol. I, 1] ed un analogo centro ideale di coesione. Essi, infatti, hanno tutti la loro genesi prima nella famiglia dalla quale, come da cellula prima, derivano; hanno tutti una struttura analoga perché in tutti si riproduce, sia pure in maniera proporzionalmente più vasta e differenziata, la struttura unitaria, organica, solidale, gerarchica della famiglia; hanno tutti un analogo centro ideale di coesione perché un medesimo vincolo ideale, gradualmente differenziato, funge in essi da principio formale di unificazione.

Infatti, come nella famiglia il centro ideale di coesione è costituito dal duplice vincolo (meglio, due aspetti di un medesimo vincolo) della soggezione filiale e dell'amore fraterno³, così il medesimo vincolo, con questi suoi due aspetti, si ripresenta, con graduazioni diverse, nella città, nella nazione, nell'universale società umana. Questo sentimento – di soggezione ad un padre e di amore verso i fratelli – sperimentato prima nel cerchio ristretto del gruppo familiare si allarga progressivamente sino a diventare, al limite, sentimento di amorevole soggezione ad un unico Padre – Dio – e sentimento di amorevole fraternità per tutti gli uomini: *vos autem omnes fratres estis* (S. Matt. 23, 8).

VI.

Orbene: *quando diciamo valore sociale intendiamo riferirci all'ente sociale naturale in quanto è guardato dal punto di vista del suo principio formale di unificazione* (centro ideale di coesione). Il principio formale di un tutto costituito di parti che si integrano [*perfectio totius integratur ex partibus* Met. 1098; 1099; I, 11, 1 sgg.] sta nella reciproca ordinazione delle parti al tutto [*communicantia distinctorum ad totum* Met. 2627; 2687; C. g. II. 39; I, 11, 1; I, 11, 1, 2^m; 11, 2]. Questo principio formale sta all'aggregato sociale [I, 11, 1] nello stesso rapporto in cui sta, nelle cose tutte, la forma alla materia.

Come la forma è ciò che costituisce la cosa nel suo essere proprio [Met. 761], dotandola di una certa struttura, di una certa finalità e di una certa relazione

³ Sopra questo vincolo spirituale poggiano gli altri vincoli – economici, culturali, politici, etc. – destinati a rafforzarlo ed a perfezionarlo: è questa la base della vera solidarietà umana. Integrate così, si leggono con diletto, nonostante la loro ispirazione positivista, alcune pagine del DURKHEIM, *La division du travail social*^h, Paris, 1932, p. 402 sgg.

con tutte le altre [C. g. II, 40; 39], così il principio formale è ciò che costituisce l'ente sociale naturale nel suo essere proprio, che gli conferisce una certa struttura, che gli imprime una certa finalità, che lo costituisce in relazione con gli altri enti sociali naturali [Met. 1098; I, 11, 1].

Ora, come esiste una gerarchia di valori determinata dal crescente (o decrescente) grado di forma che gli esseri possiedono, così esiste una gerarchia di valori sociali determinata dalla crescente (o decrescente) potenza unificatrice che il principio formale sociale possiede [*magis totum magis unum* Met. 1102; 1104].

Il principio formale familiare ha una potenza unificatrice meno intensa rispetto a quello parentale; questo, rispetto a quello cittadino; questo, rispetto a quello nazionale; questo, rispetto a quello che unifica tutta la società umana [Suppl. III, 40, 6; Pol. I, 1; Pol. II, 1]. I gruppi sociali naturali, quindi, sono ordinati gerarchicamente: costituiscono una scala crescente di valori che sale, a gradi, dalla famiglia, attraverso i gruppi naturali successivi, sino alla totale unificazione della famiglia umana [Suppl. III, 40, 6]⁴.

VII.

Per spiegare questa graduale crescita di valore del principio sociale formale, bisogna tener conto di una legge che è costitutiva di tutta la realtà creata: *la legge di tendenza di tutte le cose verso la Forma pura: Dio* [II Sent. 39, 3, 1; in ep. I Cor. 11, 1].

La gerarchia dei valori si costituisce proprio sotto l'azione di questa legge: i valori crescono perché la realtà creata cerca di avvicinarsi quanto può al supremo valore increato [C. g. II, 43; II, 46; I, 10, 1; I, 44, 3; I, 44, 4; I, 15, 1; C. g. II, 46; C. g. III, 19 sgg.]. Ogni valore è, per dir così, un tentativo per esprimere la perfezione, la bellezza e la purezza del valore supremo [C. g. II, 46]; questo tentativo si ripete, con successo accresciuto, nei vari gradi ascendenti della gerarchia dei valori [C. g. II, 46]: ha bagliori di eternale bellezza nell'ultimo grado dell'ultima gerarchia angelica [I, 108, 1]: ma ancora la distanza che separa dal valore increato il supremo dei valori creati è infinita [I, 28, 1, 3^m].

Il concetto di gerarchia di valori importa, dunque, l'esistenza di un valore supremo verso il quale interiormente tendono, partecipandone in diversa misura la perfezione, tutti i valori. Questa diversità di partecipazione e, quindi, questa correlativa diversità di tendenza e di assimilazione al valore supremo, costituiscono il fondamento della gerarchia [C. g. II, 46; II Sent. 9, 1, 6; I, 108, 1].

⁴ *L'humanité est l'institution universelle de tous les hommes en tant qu'individus et l'institution suprême où aboutissent, de proche en proche, toutes les autres institutions* (RENARD, *op. cit.*, p. 347). Cfr. DELOS, *La société internationale*, Paris, 1929, p. 112 segg.

VIII.

Tutto ciò deve ripetersi anche per i valori sociali: l'intensità crescente del principio formale di coesione nei gruppi sociali [Pol. I, 1] è dovuta alla tendenza intrinseca di questo principio ad assimilarsi, quanto è possibile, ad un principio supremo in cui la coesione è massima e l'unità è totale e perfetta [I, 11, 4; I, 30, 3].

Il vincolo di filiale soggezione e di amorevole fraternità che unisce i membri di una famiglia è il riflesso di una soggezione ideale e di una ideale fraternità che hanno nell'assoluto – in Dio – la loro espressione perfetta; è il primo tentativo ed il primo abbozzo destinato a tradurre per la prima volta in concreto questa suprema unità ideale [I, 30, 3].

Tale tentativo e tale abbozzo si ripetono, con sempre crescente successo, nei gradi ascensionali della scala gerarchica: l'assimilazione così aumenta sino a diventare massima in quell'ampio sentimento di paternità divina e di fraternità umana che fa di tutto il genere umano una sola grande e solidale famiglia.

Tutto questo, come se la natura nel sollecitare e addirittura nel costringere [Pol. I, 1] gli uomini a queste forme sempre più ampie di vita sociale, mirasse ad attuare un disegno preconstituito *ab aeterno*, a rendere storicamente concreto un esemplare eterno [I, 44, 3; I, 30, 3] di suprema perfezione e di suprema unità: *ut sint unum sicut et nos unum sumus... ut omnes sint consummati in unum* (S. Giov., 17, 22-23).

IX.

E, infatti, questo valore sociale eterno [I, 30, 3], questo esemplare perfetto di unità, è ciò che è ontologicamente primo rispetto ad ogni valore sociale temporale [I, 44, 3; I, 30, 3]: anteriore ad ogni unità sociale creata, esiste in Dio la perfetta unità sociale increata [I, 30, 3]; quella è una partecipazione ed una imitazione sempre meno imperfetta di questa: perché, come abbiamo detto, i valori sociali naturali sono tentativi sempre più riusciti, quanto più sono ampi, per rendere temporale e concreto questo valore eterno ed ideale.

Ecco perché la famiglia occupa il primo gradino [Pol. I, 1] nella scala dei valori sociali ed ecco perché, invece, tutta la grande famiglia umana occupa l'ultimo gradino di questa scala [Suppl. III. 40, 6]; *magis totum magis unum* [Met. 1102; Pol. I, 1]; cresce l'universalità e cresce correlativamente il valore⁵; ci si ap-

⁵ G. RENARD, *op. cit.*, p. 346-348; *Le droit, l'ordre et la raison*, Paris, 1927, p. 30¹ ove viene citato questo fondamentale testo di O. GIERKE, *Les théories polit. du Moyen âge* (trad. DE PANGE): *Ce qui caractérise la pensée du Moyen âge au point de vue politique, c'est qu'elle prend son point de départ dans l'idée de l'unité totale, mais qu'en même temps elle reconnaît la valeur intrinsèque de chaque unité partielle, y compris l'individu, dernier terme de la série* (p. 95 segg.).

prossima sempre più a quell'eterna famiglia umana – la *civitas Dei* – costituita in eterno nell'unità del comune Padre e del comune Mediatore.

La cima eterna della gerarchia sociale è solo qui raggiunta.

X.

Vi sono, dunque, dei valori sociali: sono gli enti sociali naturali che hanno la loro origine nella famiglia di cui riproducono, in maniera progressivamente sempre più ampia, la struttura, la finalità, il centro ideale di coesione [Pol. I, 1].

Questi enti sono naturalmente costituiti in gerarchia [Suppl. III, 40, 6; Pol. I, 1]; ciò che li gerarchizza è la diversa intensità del loro principio formale [Pol. I, 1]; cioè la capacità unificatrice sempre più ampia che, partendo dal gruppo familiare, viene via via acquistando il centro ideale di coesione di questi gruppi.

Il gradino dal quale si inizia la scala gerarchica è costituito dal gruppo familiare [Pol. I, 1]; l'ultimo, nel quale la gerarchia ha termine, è costituito dall'universale società di tutta la famiglia umana [Suppl. III, 40, 6], che riconosce in Dio l'unico Padre ed in Cristo l'unico mediatore.

Appunto perché gerarchicamente disposti, questi valori sono gradualmente ordinati gli uni agli altri; il che importa, – per la legge di tendenza dei valori inferiori verso il valore superiore e, attraverso questo, verso quello supremo [in ep. I Cor. 11, 1; II Sent. 39, 1] – che ciascun valore tende, per una virtù che gli è connaturale, ad imitare, a rappresentare e a realizzare entro i confini della sua struttura, quell'unità totale degli uomini che costituisce, per dir così, il comune ideale della natura e di Dio.

XI.

Quanta luminosità in questi principi semplici che Dio ha scritto nelle cose e ha reso a tutti così visibili!

Da essi soltanto può e deve il politico ed il legislatore (come, del resto, il giurista, l'economista, ecc.) trarre la luce necessaria per orientare e per condurre con verace sapienza la sua opera.

Una sapiente opera politica e legislativa deve essere orientata e condotta secondo le indicazioni fornite da questa naturale gerarchia di valori sociali.

Deve cioè sapientemente subordinare al valore nazionale i valori sociali inferiori (rispettandone, peraltro, la struttura e, nei limiti naturali della subordinazione gerarchica, l'interna autonomia [Pol. II, 1]) e deve con altrettanta sapienza subordinare il valore nazionale al valore gerarchicamente superiore dell'universale famiglia umana [Suppl. III, 40, 6].

Sopra questa roccia l'edificio sociale può sfidare ogni tempesta: ma se, violando la legge di natura, si infrange quest'ordine gerarchico e si edifica sopra fondamenti diversi la costruzione ha per base una base di sabbia ed è destinata, perciò, a sicura rovina (S. Matt. 7, 24).

SOCIALITÀ DELLA PERSONA UMANA*

I.

Cosa si intende quando si dice che la persona umana è sociale?

E quali sono i rapporti naturali che esistono reciprocamente tra la società e la persona umana?

Problemi, come si vede, di fondamentale importanza: la soluzione di essi incide sulla struttura politica e giuridica dell'edificio sociale: perché quest'edificio non è saldamente costruito se poggia sopra fondamenti diversi da quelli posti dalla natura stessa dell'uomo.

II.

Per illuminare la nostra ricerca bisogna partire da un grande principio: *quello della analogia fra la struttura del mondo fisico e quella del mondo spirituale* [I, 13, 5].

La realtà fisica, visibile, e quella spirituale, invisibile, sono costruite in modo analogo; perciò le leggi che valgono per l'una possono essere analogicamente estese anche all'altra.

Il mondo fisico è infatti destinato a manifestare alla mente umana quello spirituale: le stesse invisibili perfezioni di Dio, come dice San Paolo (Rom. I, 20), vengono rese visibili mediante le perfezioni delle cose create [I, 13, 1; I, 4, 2; I, 13, 5].

Ciò che si trova nel mondo fisico di ordinato, di sapiente, di bello, si ritrova nel mondo spirituale.

Si ritrova anzi in modo tanto più perfetto quanto più si sale nella scala dello spirituale: l'uomo, gli angeli, Dio [I, 4, 2].

* «Vita Sociale», V (3-4), marzo-aprile 1948, pp. 91-97; il testo riproduce quello presente in «Principi», suppl. 2 a «Vita Cristiana», febbraio 1939, pp. 28-35.

III.

Orbene: il mondo fisico è retto da una legge fondamentale: *quella della solidarietà organica e gerarchica fra tutti gli esseri* [I, 48, 2; I, 47, 1; I, 47, 2. 3^m; I, 11, 3; I, 21, 1, 3^m].

Tutti gli esseri sono, dunque, ordinati ad unità [I, 11. 3]; sono parti gerarchicamente disposte di un tutto solidale [I, 21, 1, 3^m]. Da ciò una conseguenza: il fine a cui tende intrinsecamente ogni essere è ordinato ad armonizzarsi col fine a cui tendono tutti gli altri [I, 21, 1, 3^m]; e tutti questi fini, particolare e universale, sono sospesi ed ordinati ad un fine supremo nel quale trovano la loro causa prima e la loro ultima perfezione: Dio [I, 21, 1, 3^m; I, II, 1, 8; I, 44, 4]. Tutto ciò è palese; lo testimonia l'esperienza volgare e quella scientifica; le linee architettoniche del mondo fisico manifestano ordine, armonia, unità [I, 11, 3; I, 2, 3; I. 48, 3; I, 21, 1. 3^m]. Si capisce; tanto di ordine, di armonia, di unità, quanto ne possono sostenere esseri che non sono l'Essere (Dio) – nel quale solamente l'ordine, l'armonia, l'unità sono perfette [I, 11, 4] – e che sono, perché materiali, abbastanza in basso nella scala ascensionale degli esseri creati [I, 49, 2; I, 23, 5, 3^m; Met. XII, 12]. Ma, ripetiamo, c'è ordine e c'è armonia: e si resta sempre incantati quando si osserva il cielo stellato o il miracolo del seme che si trasforma in pianta, ed in spiga.

Ognuno degli esseri che cadono sotto i nostri sensi ha una struttura fatta per armonizzarsi con tutto il resto [I, 61, 3; I, 47, 3; I, 21, 1, 3^m; I, 11, 3]: a ciascuno è assegnata una parte nel magnifico concerto solidale dell'universo.

Diceva benissimo Leibnitz: c'è per ogni essere una ragione sufficiente costituita dalla sua ordinazione a tutti gli altri (armonia prestabilita): se potessimo analizzare totalmente – e questo non è possibile che a Dio creatore! – un solo essere noi scopriremmo i rapporti che lo legano all'intero universo; vedremmo così l'universo come da un angolo visuale e come in iscorcio.

Faremmo come l'archeologo che dal frammento di un arco intuisce la struttura dell'arco intero.

IV.

Da questa legge dell'armonia e della naturale socialità e solidarietà degli esseri derivano tutte le leggi che regolano lo sviluppo di ciascun essere.

C'è nel mondo fisico un sistema perfetto di integrazioni: l'analisi dello studioso per quanto approfondita al massimo ha limiti sempre angusti: per essere esauriente dovrebbe potere scoprire i rapporti che legano ogni cosa a tutte le altre; *si vedrebbe allora attraverso quale sapiente sistema di integrazioni, di attrazioni e di proporzioni viene realizzato l'armonico sviluppo di ciascuno e di tutti.*

Ma anche nei limiti in cui l'osservazione scientifica è necessariamente contenuta, l'esistenza di questo magistero sapiente che regge l'architettura del cre-

ato – nel tutto ed in ogni sua parte – splende agli occhi dello scienziato, come a quello del volgo, con l'imponenza delle sue infinite testimonianze.

V.

C'è, dunque, nel mondo fisico ordine e finalità: esse si manifestano in una triplice maniera; 1) come ordine e finalità intrinseci a ciascun essere [I, 21, 1, 3^m] (il seme è ordinato anzitutto alla pianta, al fiore, al frutto); 2) come ordine e finalità relativi al complesso armonico di tutti gli esseri (ciascun essere ha un posto ed una funzione determinati nell'universo [I, 21, 1, 3^m]); 3) come ordine e finalità di ogni singolo essere e di tutti gli esseri relativamente ad un fine supremo dal quale ogni altro fine deriva e nel quale ogni essere trova la sua ragione di esistenza e la sua perfezione ultima: Dio [I, 47, 3; I, 61, 3; I, 21, 1, 3ⁿ]. Anche quest'ultimo aspetto dell'ordine e della finalità è chiaramente testimoniato; perché l'ordine intrinseco di ciascun essere e l'ordine armonico di tutti gli esseri postulano una causa prima dalla quale derivano ed alla quale, perciò, necessariamente tendono [I, 2, 3; I, 103, 1].

VI.

Il mondo spirituale – quello umano ed angelico – ha una struttura analoga ed è retto da leggi analoghe [I, 23, 5, 3^m; I, 61, 3; I, 61, 4; I, 108 segg.].

L'esistenza della libertà negli esseri spirituali non modifica in nulla le linee fondamentali del disegno creativo. Domini ed angeli possiedono una natura determinata, soggetta a leggi determinate [I, 82, 1; I, II, 93, 6].

L'esistenza della ragione e della libertà ha solo questo effetto: rende l'uomo e l'angelo consapevoli e operatori del loro fine; trasformano in volontaria la tendenza necessaria verso Dio.

Orbene: nello studio precedente (Principi, I) abbiamo veduto che la legge fondamentale della personalità umana è, appunto, la legge di tendenza intrinseca e di intrinseca attrazione verso Dio.

Ora soggiungiamo: gli uomini pervengono al loro fine ultimo esercitando un'altra legge che è essenzialmente legata alla prima e che, perciò, è essa pure costitutiva della loro natura: quella della solidarietà [I, II, 21, 3 et 3^m] organica e gerarchica [I, 96, 3; 96, 4; C. g. III, 78; 81] di tutto il genere umano [I, 23, 5, 3^m; I, II, 81; 1: I, II, 108, 4, 1^m].

Tutti gli esseri spirituali, come quelli fisici, sono ordinati ad unità [I, 61, 3]; sono parti gerarchicamente disposte [C. g. III, 83] di un tutto solidale e armonico [I, 21, I, 3^m]. Da ciò qui pure una conseguenza: il fine (la vocazione, cioè) a cui tende intrinsecamente ogni essere spirituale è ordinato ad armonizzarsi con quello a cui tendono tutti gli altri [C. g. III, 81] e tutti questi fini sono a loro volta ordinati ad un fine supremo al quale è sospesa la creazione intiera: Dio [I, 47, 3].

VII.

L'esistenza di questa legge di solidarietà umana trae essa pure conferma, nonostante ogni contraria apparenza, dall'esperienza della vita sociale.

Ogni uomo ha bisogno di tutti e tutti hanno bisogno di ciascuno: quando diciamo bisogno non intendiamo riferirci soltanto al bisogno materiale: intendiamo riferirci soprattutto al bisogno spirituale.

Ogni uomo possiede qualche elemento spirituale che serve ad integrare la personalità di tutti gli altri. Ciascuno è debitore di tutti, tutti sono debitori di ciascuno.

C'è, dunque, una relazione intrinseca di ciascuno a tutti [C. g. II. 81. 1: C. g. III, 81], come in una sinfonia una nota è in relazione con tutte le altre. *È questa la legge dell'integrazione che genera e presiede la società umana* [C. g. III, 128; T, 96, 3 e 4],

Ogni uomo partecipando alla vita sociale secondo la propria azione integra il corpo sociale e ne è, di riflesso, integrato [C. g. II. 21, 3].

La vita sociale, infatti, è costituita da un processo di integrazioni sempre più ampio mediante le quali ogni uomo venendo a contatto con gli altri sviluppa sempre più la sua personalità ed esercita sempre più efficacemente quella funzione spirituale che è a lui predeterminata nel corpo sociale.

VIII.

Tutto ciò appare chiaramente appena si ponga mente al processo di fondazione della famiglia e dei successivi aggruppamenti sociali.

Il fondamento primo di questo processo sta nella intrinseca reciproca ordinazione dell'uomo e della donna [I, 92. 1 segg.]: la loro unione costituisce la prima grande integrazione e la prima manifestazione di solidarietà e di gerarchia sociale [I, 92, 1, 2^m; C. g. III, 81].

Ma questa prima integrazione non sazia l'intrinseca tendenza dell'uomo a trovare una integrazione più vasta ed una più vasta solidarietà (egli è per natura solidale con tutti): la famiglia si amplifica coi figli e con le discendenze; si costituiscono le genti, le città, le nazioni. E tuttavia questa integrazione e questa solidarietà non hanno ancora raggiunto il loro limite estremo; si fermano soltanto quando la serie delle integrazioni si esaurisce con l'esaurirsi del genere umano: allora non resta che l'integrazione suprema: quella che viene dal possesso finale di Dio [C. g. III, 63].

IX.

Solo così si rende chiaro il senso profondo della definizione che include la socialità nel concetto di uomo [C. g. III, 128].

Nel disegno creativo ogni essere spirituale, come ogni essere in genere [I, 61, 3 e 4], è sempre una parte che ha riferimento ad un tutto [I, 21, 1, 3^m; I, 11, 3]. È una nota di una sinfonia precostituita; una linea di una architettura predeterminata. La fatica e la grandezza dell'uomo sta appunto nel cercare e nell'esercitare la funzione spirituale che è a lui assegnata nel grande concerto dell'armonia sociale.

Solo così, infatti, ciascun uomo raggiunge la propria perfezione terrena che è premessa e condizione di quella celeste.

Se potessimo analizzare totalmente l'anima umana, se potessimo, cioè, scoprirne la struttura intera noi vedremmo che essa ha realmente relazione con tutte le altre; e da questo angolo visuale vedremmo, come in iscorcio, tutta quanta la società umana.

E vedremmo qui pure, come nel mondo fisico, attraverso quale sapiente sistema di integrazioni, di attrazioni e di proporzioni viene realizzato nella società – nonostante le deviazioni della libertà umana! – l'armonico sviluppo di ciascuno e di tutti.

X.

Analizzando, quindi, il primo impulso dal quale origina il moto volitivo [I, II, 9, 4] troviamo che quella medesima inclinazione che spinge internamente la volontà verso il possesso di Dio, la spinge pure verso il corpo sociale: anzi la ricerca, il ritrovamento e l'esercizio della propria funzione spirituale nella società costituisce una tappa obbligata nell'itinerario che conduce a Dio.

La ragione di ciò è chiara quando ci si ponga dal punto di vista del disegno creativo di Dio: creando un uomo, e destinandolo a Sé, Dio lo destina con ciò stesso ad assolvere un compito determinato nella società; lo crea quindi ponendolo intrinsecamente in relazione con tutti gli altri [C. g. III. 78. 81; I. 21, 1, 3^m]. Ecco perché con una medesima attrazione e con una medesima inclinazione la volontà umana è mossa intrinsecamente verso Dio, sommo bene e perfezione ultima della creatura, e verso gli altri [I, 47, 3].

XI.

I problemi posti all'inizio di questa ricerca hanno, dunque, una soluzione precisa.

1) La persona umana è per definizione sociale: in virtù del medesimo primitivo impulso interiore essa è, infatti, contemporaneamente ed in modo gerarchico ed armonico ordinata a sé stessa, agli altri, a Dio [I, 21, I, 3^m].

2) La società verso cui la persona umana tende include ordinatamente – in modo cioè graduale, partendo dalla famiglia ed attraversando la città, la nazione, la stirpe – l'universo genere umano.

3) La società, anche in questa sua estensione universale, ha per la persona umana funzione di fine prossimo, non di fine ultimo: raggiungendo nella vita sociale il suo fine prossimo (cioè la propria intrinseca vocazione) l'uomo si pre-dispone a raggiungere quello ultimo (il possesso di Dio).

4) Da questa posizione in cui si trovano naturalmente persona e società derivano per l'una e per l'altra obbligazioni precise.

La persona deve alla società il suo contributo di integrazione: deve cioè svolgere quella missione sociale verso la quale essa è interiormente inclinata.

La società deve a sua volta alla persona l'integrazione necessaria perché essa possa realizzare liberamente la sua missione sociale – ordinatamente universale – e perché oltrepassando questa missione [I, II, 21, 4, 3^m; I, II, 2, 8, 2^m] essa possa trovare in Dio, suo fine supremo, l'integrazione ultima e la sua pace perfetta [I, II, 2, 8].

XII.

Sono questi i fondamenti naturali eterni sopra i quali solamente può essere costruito un edificio sociale a struttura ben salda: edificio costruito sopra la roccia!

Solo così l'uomo può essere in armonia ed in pace con sé stesso, con gli altri e con Dio.

1949

DISCUSSIONE SULLA CONFERENZA DI GENTILE*

La Pira. – Nella relazione del Senatore Gentile distinguiamo due punti:

1) *Lo stato d'animo*, nel quale si può scorgere – attraverso l'azione motrice di ricordi cari (la Madre, Mons. Trippodo, ecc.) – quello che i teologi chiamano uno stato d'animo "inquietato" dalla grazia, che può dirsi, *lato sensu*, uno stato d'anima religioso (*Domine fecisti non ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te!*).

2) *La dottrina*, che può essere definita come dottrina della assoluta identità fra soggetto ed oggetto e, quindi, fra "Io e Dio". Essa gravita attorno a questo fondamentale concetto: "l'origine e l'essenza della religione è nel moto stesso dell'animo che come Io e come coscienza di sé si volge a sé stesso e vede sé stesso come altro, come oggetto: ... Dio è l'astratto oggetto".

Questa dottrina è, per la sua stessa struttura logica e dialettica,

1) essenzialmente non religiosa, perché nega il fondamento di ogni religione consistente nella distinzione sostanziale fra lo Spirito Creatore (Dio trascendente) e gli spiriti creati e nella dipendenza radicale di questi ultimi rispetto al primo quanto al loro essere ed al loro operare.

2) essenzialmente non cristiana, perché con la negazione della trascendenza di Dio, nega la divinità di Cristo, fondamento del cristianesimo; nega, inoltre, l'immortalità dell'anima, la destinazione soprannaturale dell'uomo, la colpa, la grazia e la redenzione, che sono elementi essenziali del cristianesimo.

3) essenzialmente non cattolica, perché nega – e logicamente, date le premesse – la divinità della Chiesa, ed il valore soprannaturale dei sacramenti.

Trascendenza di Dio, divinità di Cristo, redenzione dell'uomo, fondamenti divini della Chiesa: altrettante verità che sono radicalmente in contrasto con l'ossatura essenziale della dottrina dell'Atto puro.

* Intervento di La Pira, in «Archivio di filosofia», 1949, pp. 16-17. Il testo a cui si riferisce è G. Gentile, *La mia religione. Discussioni e critiche*, Conferenza tenuta alla Sezione di Firenze dell'Istituto di Studi filosofici, Aula Magna della R. Università, Firenze, 9 febbraio 1943.

La dottrina cattolica, che è racchiusa nel Credo, poggia sopra strutture metafisiche che sono in insanabile contrasto con le premesse della filosofia gentiliana.

S. Agostino ha riassunto nella celebre proposizione l'atteggiamento dell'uomo rispetto a Dio: *Fecit Deus creaturam rationalem ut Summum Bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur.*

Quindi, mentre noi cattolici preghiamo perché lo stato d'animo inquieto del senatore Gentile possa essere dallo Spirito Santo maturato in una vera conversione al Signore, al tempo stesso respingiamo la dottrina gentiliana, perché, per la sua medesima struttura logica, si mostra come irrimediabilmente non religiosa, non cristiana e non cattolica.

1962

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE*

de Il valore della persona umana

La domanda è legittima: – merita ripubblicare un libro scritto durante uno dei periodi più drammatici della nostra storia collettiva e individuale [intorno al 1940!] ed occasionato proprio dalle condizioni intellettuali e di quel periodo?

La risposta è precisa: sì. Nonostante i cambiamenti avvenuti, i problemi fondamentali affrontati in queste «note tomiste» sono tuttora aperti: anche oggi, come ieri, tutta la problematica del tempo presente – con tutte le sue conseguenze religiose, politiche, culturali, sociali, economiche e tecniche – è centrata attorno alla domanda basilare: – *l'uomo chi è? Che destino ha?* – E quale è, nei confronti di lui e del suo destino, la «posizione» della società?

Tutta la «fermentazione» storica del tempo nostro fa sempre riferito a questa domanda così essenziale per l'interpretazione del mondo e della sua storia.

Il problema del mondo, cioè, oggi come ieri, resta sempre quello della visione totale dell'uomo: davanti alle concezioni opposte che tentano di accaparrare a sé il destino della persona umana – concezioni «idealiste» o concezioni «materialiste» – la necessità di prospettare, oggi come ieri, la visione cristiana del valore della persona serba la sua viva urgenza! Rimettere i valori al loro posto: rifare la loro scala e la loro gerarchia: questo fu necessario fare ieri ed è necessario fare oggi: perché, infine, si tratta dell'asse attorno al quale si muove e si edifica la storia e la civiltà intiera!

Perché se la persona umana è strutturalmente orientata verso Dio, verso l'atto interiore di adorazione che a Dio la unisce, allora tutti i problemi umani prendono da questo fine – ieri, oggi, sempre – ispirazione e norma. Visti a questa luce, assumono un valore vivo ed una viva urgenza tutti i problemi «materiali» e «spirituali» dell'uomo: problemi della disoccupazione, problemi della casa, problemi dell'assistenza, problemi di educazione culturale, problemi di archi-

* *Il valore della persona umana*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1962²; il testo qui riprodotto è presente anche in *Il valore della persona umana*, Polistampa, Firenze 2009, pp. 19-20.

tettura sociale, politica, problemi tecnici e così via: perché questo fine strutturalmente «contemplativo» della persona imprime a tutti i problemi, ed a tutta la storia ed a tutta la civiltà, un sigillo inconfondibile: quello cui S. Tommaso si riferisce quando afferma che tutti gli «uffici» umani *servire videntur contemplantibus veritatem* (C. g. III, 37)¹.

La crisi del tempo nostro e la nostra opera faticosa di riedificazione sta tutta qui: nel riedificare tutta la civiltà in funzione di questo fine supremo dell'uomo. Riedificare il tempio distrutto: e con esso, attorno ad esso, ispirato ad esso, l'intero tessuto umano di Gerusalemme distrutto: le mura, le case, le officine, le strade, le piazze, le scuole e così via: perché tutti i valori umani si tengono: sono un tessuto solidale: ma si tengono ordinatamente: disposti secondo una scala di valori che ha in Dio – e nell'atto di adorazione di Dio il suo gradino supremo!

Ecco perché questo libro è valido: perché mostra – con le parole stesse di S. Tommaso – questa scala di valori che è il solo metro valido col quale può essere misurata la vera città dell'uomo; la città cioè, che è prefigurazione – nel tempo – della città di Dio [Apoc. XXI, 9].

Il tempo nel quale viviamo può essere paragonato, con fondamento, al tempo degli esuli di Babilonia: nel loro animo era viva la nostalgia santa di Gerusalemme lontana e distrutta [Salmo 136].

Anche il tempo presente ha viva nostalgia di questa Gerusalemme benedetta: i valori più alti, della vita religiosa si dimostrano all'animo umano come le sole cime della pace e della speranza: c'è un moto profondo – nella storia presente – verso queste vette verginali della grazia e della verità! Nel cuore degli uomini il «ricordo» delle cattedrali e dei monasteri torna ad essere causa di desiderio e fonte di amore e cantico di speranza!

Ravvivare questo desiderio, sollecitare questo amore, questa speranza: fare che gli occhi si sollevino verso i monti di Sion! Ecco perché questo libro viene ripubblicato: perché esso non vuole essere che una trasparenza – per piccolo ed imperfetto che sia! – di quella «chiarità teologale» che è la essenziale caratteristica della *Summa* di S. Tommaso e che costituisce, per tutti i tempi, come una luce sicura per chi è avviato dalla terra al Cielo, dal tempo alla eternità! *Bene scripsisti de me, Thoma*².

1^a Domenica di Avvento 1954

¹ Vanno visti come al servizio di coloro che contemplano la verità.

² Bene hai scritto di me, Tommaso.

1964

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE DEL 1964*

de *La nostra vocazione sociale*

Questo opuscolo, scritto in gran parte dopo la liberazione di Roma (giugno 1944), nacque dalla medesima esigenza di verità che già durante l'ultimo tristissimo periodo del fascismo e della guerra distruggitrice – radicata nei paurosi errori dello storicismo e dello statalismo hegeliano e in quelli correlativi del razzismo antisemita e anticristiano – aveva fatto germogliare a Firenze (sia pure per un solo anno!) i piccoli fascicoli di “Principi” (gennaio 1939-gennaio 1940).

Il primo numero di “Principi” (gennaio 1939) si apre proprio con questa domanda: “Perché questo supplemento?” (“Principi” fu pubblicato come supplemento della rivista fiorentina ascetico-mistica “Vita Cristiana”). «Perché urge la soluzione di questo problema: vi sono dei punti cardinali osservando i quali è possibile orientarsi con sicurezza intorno alla struttura e alla finalità della vita?» «Vi sono, cioè, dei principi immutabili che portano, in questo problema, una luce piena e rasserenante?» L'ultimo fascicolo (gennaio-febbraio 1940: i fascisti sino ad allora non si erano accorti di questa Rivista. Se ne accorsero proprio nel febbraio 1940: allora ne decretarono immediatamente la soppressione, e non si limitarono a questo!) termina così: “Sentite cosa scrive il profeta di questo essere misterioso (cioè dello Stato) Hegel: Lo Stato (dice Hegel) è la venuta di Dio sulla terra (‘der Gang Gottes in der Welt’): bisogna, dunque, adorare lo stato come l’incarnazione della divinità sopra la terra.

Le conseguenze politiche e giuridiche sono facili: quando un gruppo di violenti riesce a impadronirsi del governo, questa mistica dello stato (o della razza o del proletariato) viene a costituire il comodo paravento dietro il quale si compiono le più impensate ingiustizie. Si pensi a quello che ha commesso e commette dietro questo paravento ‘mistico’ il comunismo ateo e il nazismo pagano. Dio bandito; la Chiesa duramente perseguitata; la libertà tristamente op-

* G. La Pira, *La nostra vocazione sociale*, AVE, Roma 1964², pp. 35-39.

pressa; la personalità dell'uomo distrutta. Un vero 'sacrificio' che costa lacrime e le sofferenze più inaudite. Per ora basti affermare con chiarezza e con fermezza che nulla è così contrario alla società umana quanto il volontarismo 'mistico' eretto a base di sistemi politici e giuridici.

La guerra che insanguina il mondo ha soprattutto in esso la sua causa: perché questo volontarismo tirannico produce immancabilmente due effetti: all'interno la persecuzione, l'oppressione, la violenza, il terrore, la divisione; all'esterno la guerra e la rovina.

Quali cose scritte mentre infuriava la guerra distruggitrice e i forni crematori di Auschwitz tentavano di sradicare totalmente il popolo di Israele dalla faccia della terra! Da allora sono passati ventiquattro anni; dalla liberazione di Roma sono passati vent'anni! Quale curva di eventi storici durante questo periodo tanto nuovo della storia della Chiesa, di Israele e delle nazioni!

Un'epoca millenaria di pace e di civiltà si è aperta, malgrado tutto, davanti a noi.

Si pensi agli eventi storici che più fortemente caratterizzano questo periodo e seguano in modo inequivocabile l'inizio di questa epoca nuova del mondo!

In ordine alla Chiesa, basti pensare a tutto il Pontificato di Pio XII, al discorso 'profetico' della 'primavera storica' del 19 marzo 1958; alla elezione di Giovanni XXIII, al Concilio (orientato verso l'unità della Chiesa), alla 'Mater et magistra' e alla 'Pacem in terris'; alla elezione di Paolo VI e al pellegrinaggio di Palestina.

In ordine a Israele, basti pensare (fatto 'misterioso' davvero, non privo di nessi misteriosi e profondi con la Croce di Auschwitz) al ritorno in Palestina: un ritorno cui fa da contrappeso (per così dire) – come l'altro piatto di una sola misteriosa bilancia – il risveglio arabo nel Medio Oriente e in tutta l'Africa Mediterranea (da Damasco a Beirut, al Cairo, ad Algeri, a Tunisi, a Rabat). In ordine alle nazioni, basti pensare all'impreveduta, impetuosa e irresistibile promozione storica e politica dei 'popoli nuovi' dell'Asia e dell'Africa; una promozione storica e politica che ha dato realmente le dimensioni del mondo alla struttura (e alla finalità) dell'O.N.U.

Si pensi alla crescita scientifica e tecnica che ha 'spezzato' il nucleo e ha aperto alla storia umana le strade del cosmo (rendendo così fisicamente impossibile, per sempre, la guerra e inevitabile, per tutti i popoli, il progresso e la pace).

Si pensi al deterioramento radicale di tutte le ideologie del secolo scorso: alla esplosione avvenuta (con effetti crescenti) contro lo stalinismo stalinista (una esplosione che scuote e scuoterà in modo ogni giorno più invincibile, dalle fondamenta, tutto l'edificio politico e ideologico del comunismo stalinista e ateo: la crisi russo-cinese ha la sua radice vera in questa 'esplosione'): al cadavere dell'ateismo di stato; al cadavere dell'antisemitismo e così via! Si pensi all'ingresso sempre più profondo delle grandi masse operaie e contadine nella dirigenza storica del mondo (dirigenza politica, economica, sociale, culturale). Si pensi, infine, alla presente emergenza storica della Chiesa, diventata – con

Giovanni XXIII e con il Concilio – la ‘città sul monte’ visibile da ogni popolo della terra: ‘Ecclesia Christi, lumen gentium’.

Quale curva di eventi storici, in questi vent’anni!

La storia del mondo è radicalmente cambiata: l’epoca della pace millenaria è spuntata: la ‘primavera storica’ di cui parlò Pio XII è – malgrado tutto – già spuntata sulla terra dei popoli e delle nazioni!

Ma allora: perché ripubblicare questo opuscolo? Vi è allora necessità di quella ‘carta di navigazione’ (dei ‘principi’) che (come vent’anni or sono) deve dare orientamento e chiarezza ‘all’azione storica’ dei cristiani? La risposta è evidente: certo! Perché se è vero (come a noi pare tanto obiettivamente evidente) che la primavera storica è cominciata, non è meno vero che siamo appena agli albori di questa epoca nuova, millenaria, ‘sconfinata’ (come disse Giovanni XXIII) del mondo!

Quanto cammino ancora da compiere perché il processo ‘di sgombero’ dalle ideologie deteriorate del secolo scorso sia compiuto; perché lo sgombero dallo stalinismo statalista e ateo si operi in tutto lo spazio dei popoli che sono stati e sono a esso assoggettati; quanto cammino ancora da compiere perché l’ingresso dei popoli nuovi sia chiaro e pieno nella storia nuova del mondo; perché sia chiaro e pieno l’ingresso, in essa, delle grandi masse operaie e contadine; perché la luce della Rivelazione Antica e Nuova penetri il fondo stesso della vita dei popoli e delle nazioni!

Queste le ragioni che possono legittimare – come vent’anni or sono – la pubblicazione di questo opuscolo. I ‘principi’ in esso affermati sono ‘intemporalì’; sono validi sempre; perché hanno radice nella triplice legge: la legge naturale, la legge eterna, la legge rivelata; hanno, perciò, la saldezza incorruttibile della pietra! Ripubblicando questo opuscolo non posso non fare un augurio: possa la primavera storica, che la Provvidenza del Padre Celeste ha fatto già spuntare sulla terra, venire rapidamente a maturazione; possa la pace dei popoli fiorire (“effonderò un fiume di pace”); l’unità della Chiesa e dei popoli fiorire (‘unum sint’); possa davvero venire presto a maturazione quella estate storica che vedrà per sempre (per ‘mille anni’) incatenato e gettato nell’abisso Satana “che seduce le nazioni” (Apoc. XX, 1 segg.); possano presto i popoli sentirsi quali essi – nel disegno di Dio e nella loro stessa realtà – sono: membri solidali di una comune famiglia che abita una comune casa: la terra; che ha un comune Padre Celeste, che ha un comune fratello: Cristo Redentore; che ha una comune lampada che la guida e la illumina lungo il corso millenario della sua grande avventura storica: la Chiesa.

‘Ecclesia Christi, Lumen gentium!’

La dolce Regina del mondo – la Madre nostra, Maria – affretti, con la Sua intercessione, la maturazione di questa epoca: quella epoca della Regalità di Cristo che la Chiesa in questi ultimi decenni ha indicato ai popoli (attraverso l’insegnamento e l’azione dei Suoi ultimi Pontefici: da Pio X a Benedetto

XV a Pio XI a Pio XII a Giovanni XXIII e, ora, a Paolo VI) e che Essa stessa – la Vergine benedetta, speranza nostra – non ha mancato di manifestare in ‘apparizioni’ luminose, consolatrici e significative! Penso a quelle fatte ai fanciulli (‘Revelasti ea parvulis’) di Fatima: “... e vi sarà pace nel mondo”.

1974

NOTA INTRODUTTIVA*

alla riproduzione anastatica di «Principi»

I

Gennaio 1939: esce il primo numero di “Principi” quale supplemento della rivista «Vita Cristiana» dei domenicani di S. Marco (se non si fosse ricorso a questo stratagemma sarebbe stato impossibile, perché non avremmo avuto il permesso di pubblicare una nuova rivista).

Perché proprio allora, all'alba cioè dell'anno in certo senso più determinante e tragico (di «svolta apocalittica») del «nuovo corso» della storia (non solo della Germania nazista e dell'Italia fascista, ma della Europa intera e del mondo intero: siamo davvero non «ad una svolta» ma «alla svolta» della storia!) questa nuova tanto impreveduta e, nel tristissimo tempo dittatoriale degli anni 39/40, tanto imprevedibile nuova pubblicazione di netta ispirazione, teorica e pratica, di opposizione alla dottrina ed alla prassi del fascismo?

La risposta la fornisce «il contesto storico apocalittico» nel quale eravamo allora tragicamente inseriti: un contesto storico carico di densissime nuvole (la persecuzione razzista, antisemita, era in pieno svolgimento; le camere a gas ed i campi di eliminazione erano in Germania in piena «demoniaca» funzione; la preparazione e mobilitazione bellica in pieno accelerato movimento!) preannunciatrici di una tempesta – di un diluvio! – che ogni giorno più minacciava di investire, irresistibilmente ed invincibilmente, l'unità, la pace e la sopravvivenza stessa del mondo!

Fra nove mesi, infatti (a settembre!) – con la terrificante invasione bilaterale della Polonia – avrebbe avuto inizio la II^a guerra mondiale; la tempesta si sarebbe scatenata sull'Europa e sul mondo; le acque del diluvio ed il buio delle tenebre avrebbero paurosamente invaso la terra!

* «Principi», Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1974, e Giappichelli, Torino 2001, pp. III-XIV.

E la guerra – una guerra «nuova» a causa della «novità» del disegno e per le atrocità «scientifiche e tecniche» di cui è tessuta; una guerra «unica», inconfondibile con le altre, per la sua specie «scientificamente demoniaca»; una guerra «globale e finale» («l'ultima guerra», come il suo disegnatore, ispiratore e realizzatore satanicamente la definì – Hitler) – esploderà seminerà sulla terra intera, in modo in certo senso mai prima di allora sperimentato, l'odio, la distruzione e la morte!

Nel corso dei sei anni, infatti (dalla invasione della Polonia del settembre 1939 alla esplosione nucleare di Hiroshima del 6 agosto 1945) sarà scritto, con l'inchiostro incancellabile del sangue di sei milioni di ebrei bruciati nelle camere a gas e di oltre 20 milioni di morti, il capitolo in certo senso «finale» della storia del mondo!

Il corso intero della storia universale, infatti, ha qui raggiunto – in certo senso – il suo punto terminale, apocalittico: il fondo «dell'abisso storico, satanico» (Apoc. XX, 1 sgg.) è qui raggiunto: e le divine predizioni dell'Evangelo (S. Matteo VII, 24/27) saranno trascritte e rese visibili dai tragici fatti che costituiranno in questi sei anni il tessuto della storia intera del mondo!

«Chiunque poi ascolta queste mie parole e non le mette in pratica, sarà simile ad un uomo stolto, che ha costruito la sua casa sopra la sabbia: cadde la pioggia a dritto, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e s'abbatterono su quella casa; ed essa crollò, e fu completa la sua rovina».

Non è affermazione esagerata, approssimativa, retorica, ma è affermazione esatta, «scientifica» specificatrice, definitiva, affermare che con questa guerra – «scientificamente disegnata» – siamo entrati nell'«ora pessima» della umanità e della storia: nell'«ora satanica» della storia del mondo; (S. Luca IV, 5) nell'ora alla quale può, in certo senso, essere riferita, la divina ammonizione di Cristo: «questa è la vostra ora e la potestà delle tenebre» («*haec est hora vestra et potestas tenebrarum*», S. Luca XXII, 53); nell'ora della «crisi del mondo» (*nunc est iudicium mundi*; S. Giov. XII, 31)!

Fra questa croce piantata sulla terra dei campi di eliminazione e delle camere a gas e delle città bombardate e la Croce del Signore piantata sul Monte Calvario c'è, infatti, in certo senso, una misteriosa ma reale continuità e connessione.

Le terribili sofferenze di tanti innocenti, di tanti bambini e di tanti giusti, in certo modo, le associa e le unifica! (Apoc. VI, 9) *Mihi fecistis* (l'hai fatto a me!, S. Matteo XXV, 31 sgg.).

Questa II^a guerra mondiale, infatti – che cominciava allora – non era una guerra come le altre: era «la guerra finale», e la sua specificazione, la sua differenza specifica le dava «forma», volto, struttura, e finalità e la costituiva, in certo modo, «unica» fra tutte le guerre del mondo. Come, in certo modo, la «guerra finale» ed il capitolo in certo senso «finale» della storia del mondo, era costituito dal progetto demoniaco (hitleriano) – scientificamente e tecnicamente elaborato – della «soluzione finale» del problema giudaico (nodo

della storia intiera del mondo!): la guerra finale doveva avere, infatti, ed intenzionalmente lo ebbe – questo fondamentale e quasi unico scopo: – *sradicare per sempre dalla faccia della terra Israele e, perciò, in conseguenza la Chiesa ed il Cristianesimo.*

... «vibrerò loro un colpo mortale dal quale non si riprenderanno mai», Testamento di Hitler 13-2-1945!

... «l'annientamento della razza ebraica in tutta l'Europa», 30 marzo 1939 discorso al Reichstag: cfr. *Shire, storia del 3° Reich* II, pg. 1463 sgg. *Problema, giudaico e problema cristiano sono, nel progetto «demoniaco» e nella strategia «demoniaca» di Hitler, lo stesso problema.* l'uno e l'altro esigono la stessa soluzione: *l'annientamento* (soluzione finale).

Questo progetto demoniaco di sradicamento di Israele (Antico e Nuovo) non è «ignoto» ai Profeti di Israele: il Ps. 82, con estrema precisione, profeticamente lo vede, lo definisce e lo denuncia: (*Quoniam ecce inimici tui sonuerunt et qui oderunt Te extulerunt caput./ Super populum tuum malignaverunt consilium/ et cogitaverunt adversus sanctos tuos/ Dixerunt; venite et disperdamus eos de gentel/ et non memoretur nomen Israel ultra*).

(Poiché, vedi i tuoi nemici tumultuano, e quelli che ti odiano levano il capo. Contro il tuo popolo tramano congiure, contro coloro che proteggi, cospirano. Orsù, dicono, disperdiamoli che non sia più un popolo, non sia più ricordato il nome di Israele).

Ecco il perché profondo («storiografia del profondo») che ha causato la genesi di Principi all'inizio del «tempo finale» (alba del 1939), del capitolo, in certo senso, «finale» della storia di Israele, della Chiesa, del mondo!

La prospettiva sempre più terrificante che presentava in questo momento la storia del mondo – si ricordino le «voci» più qualificate di questo tempo: «Tramonto dell'Occidente» (Spengler); «crisi della civiltà» (Huizinga); «tradimento dei chierici» (J. Benda); «Primato dello spirituale»; «Umanesimo integrale»; «Tre riformatori» (Maritain) «perché non possiamo non dirci cristiani» (Croce) e specialmente ultima la denuncia di Pio XII – ci indusse ad elevare anche noi una «voce contestatrice» indicatrice della minaccia che ogni giorno più incombeva sull'Italia, sull'Europa e sul mondo!

Indicare, come l'Evangelo dice, «i segni dei tempi»; i segni della tempesta che si approssimava («Venuta la sera, voi dite: – bel tempo, perché il cielo rosseggia; e la mattina: – tempesta, perché il cielo rosseggia cupo», S. Matteo XVI, 2 sgg.): «quello che vedi scrivilo», dice l'Apocalisse!, I, 11.

Ecco allora – ricorrendo allo stratagemma del supplemento alla rivista ascetica mistica «Vita cristiana» – la genesi del primo numero di «Principi» all'alba del 1939; si trattava ora di seguire mese per mese – sino a quando sarebbe stato possibile – il corso sempre più minaccioso del fiume storico violentemente e rapidamente avviato verso l'abisso della guerra, della tenebra e del diluvio!

– «Ululate quia prope est dies Domini», dice Isaia XIII, 4 sg.

Denunciare, come era possibile, ogni mese più, l'abisso della guerra verso cui si correva e fare quel che era possibile fare perché questo corso fosse in tutti i modi, se non del tutto impedito, almeno ostacolato e ritardato!

Bisogna leggere così i dodici numeri di Principi: vedere ogni numero come si vede un barometro che indica la tempesta che si approssima!

Quando si arriva al numero di agosto-settembre 1939 la denuncia si fa più dolorosa, più decisa; «la guerra non va fatta»: ma ormai la guerra è iniziata (la Polonia da due parti è invasa!) e si va verso il completamento della tragedia militare con la prossima entrata in guerra dell'Italia! «Con la guerra tutto è perduto»: fu l'ultima la voce angosciata di Pio XII: Principi ormai non ha più voce: perché con l'ultimo numero – quello di gennaio 1940 dedicato significativamente alla libertà – la rivista viene finalmente «scoperta» dal fascismo fiorentino e viene immediatamente soppressa («per mancanza di carta»!).

II

Ecco perché, all'alba del 1939 nasce «Principi». La causa, principale, di fondo, è stata, in certo modo, indicata: essa è stata ricercata in quelle «forze e realtà invisibili» che – secondo i principi della più recente «storiografia del profondo» (di cui la rivelazione biblica, antica e nuova, è il documento fondamentale) – sono la pausa più determinante della storia!

Eravamo alla «svolta finale satanica» della storia: un «piano satanico millenario» stava per attuarsi: «E condottolo su in alto, il diavolo gli mostrò in un baleno tutti i regni del mondo e gli disse: A te darò tutta questa potenza di reami e la loro magnificenza perché è stata data a me ed io la do a chi voglio, e tu dunque ti prostri davanti a me, sarà tutta tua» (S. Luca, IV, 5), bisognava perciò – se e come era possibile – elevare la voce indicatrice di questa «ora pessima» (*hora vestra*) di questa «tenebra demoniaca» (*potestas tenebrarum*) nella quale – con Israele e con la Chiesa – stava per precipitare «per sempre» (se Dio non la fermava!) – la storia della Germania, dell'Italia, dell'Europa e del mondo! A questa «causa di fondo» se ne aggiunse un'altra, essa pure essenziale: la mancanza di una bussola vera, – avente punti fermi, principi saldi – orientatrice della navigazione storica: la nave storica nella quale eravamo imbarcati era infatti «nave senza nocchiero in gran tempesta»!

Principi nacque – come si dice nella «Premessa» del I° numero – perché nella crisi paurosa delle idee (dei «Principi») allora in pieno svolgimento (si pensi alla «dottrina dell'odio», della guerra, delle razze inferiori e superiori, etc.) sentimmo la necessità di rifarci a «punti fermi», a principi immutabili che, come stella polare, come stelle fisse, ridessero orientamento sicuro, di speranza, alla nostra vita personale e collettiva!

«Vi sono dei punti cardinali, osservando i quali è possibile orientarsi con sicurezza intorno alla struttura ed alla finalità della vita?».

Ecco il problema posto nella prima pagina del primo numero di Principi: esso – *come bussola* – orienterà nel corso di un anno (quanto fu la durata di Principi) tra i marosi paurosi «dell'oceano», il nostro avventuroso cammino!

Perché – ci chiedemmo – la nave della storia stava per affondare? *Perché essa navigava senza bussola: anzi, con bussola radicalmente errata antistorica, antiscientifica, antiumana, antibiblica, anticristiana*; dove al polo dell'amore era sostituito quello dell'odio; al polo della unità, quello della divisione; al polo della pace quello della guerra; al polo della solidarietà ed eguaglianza (di dignità) fra gli uomini ed i popoli, quello della strutturale disuguaglianza e strutturale discriminazione (inferiore e superiore!) fra gli uomini ed i popoli! Una «falsa bussola» nella quale erano cioè totalmente rovesciati i poli di orientazione indicati nel «Padre Nostro» e nel discorso della Montagna e riassumibili nella formula divina del Signore: «voi tutti siete fratelli»!

Riproporre, in piena conformità con la fede cattolica e con gli stessi termini con cui li propone la più esatta scienza teologica (quella di S. Tommaso), i grandi universali (di tutti i tempi, di tutti i luoghi; di tutte le culture) temi dell'uomo: – chi è Dio? che «definizione» ha, che valore, che struttura, che finalità possiede la persona umana? Quale struttura e quale finalità hanno la società umana e la storia umana? Cosa è lo stato e la società degli stati? Cosa è il diritto («la legge positiva») e quali limiti invalicabili, «*naturali*» esso trova nella sua genesi, nella sua finalità, nella sua applicazione e nel suo sviluppo? La guerra è lecita? Come, quando?

Non si trattava di temi soltanto culturali, spirituali, filosofici, e giuridici: si trattava (purtroppo!) di temi che toccavano nel vivo – e tanto spesso tragicamente! – il dramma storico (meglio, la tragedia storica) di quei tempi!

L'«idealismo assoluto» di Hegel (specie nella «trascrizione gentiliana») costituiva il fondamento (di sabbia!) su cui era costruito (destinato alla sicura e terribile rovina!); l'intero edificio culturale (senza alternative possibili e senza critiche possibili) del tempo!

«Lo Stato è l'incarnazione di Dio sopra la terra» dice (è quasi incredibile!) Hegel: è il solo Valore Assoluto: il diritto è ciò che esso «vuole» (il diritto naturale, la legge naturale, limite e misura del diritto positivo, della legge positiva, non esiste!); l'uomo singolo, la persona è un'«onda»: egli trae valore e destino solo dallo Stato nel quale (come onda nel fiume) è inserito; la guerra è valore supremo! E questo stato, questo valore supremo, è espresso dallo stato germanico (nel quale si incorpora la razza germanica). Queste idee non erano soltanto il tessuto costitutivo di un'opera di pensiero (dei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel editi in Italia sin dal 1913 dal Laterza: traduzione di Francesco Messineo): non erano soltanto (per professori e studenti) temi di filosofia (più o meno aberranti) statuale e storica: erano purtroppo, l'ossatura stessa del «*Mein Kampf*» di Hitler e dell'apparato militare che preparava – annullando tutti i diritti degli uomini e dei popoli – l'invasione e la distruzione

«millenaria» da parte dello stato germanico e della razza germanica, degli stati e dei popoli e delle altre «razze» dell'Europa e del mondo!

Questo fu il compito che «Principî» si assunse e si propose di attuare – come era possibile: magari con lunghe citazioni in latino ed in greco; richiamando «pensatori del passato» (i Padri della Chiesa ed i grandi classici greci e latini) che non «potevano dare fastidio» ai gerarchi politici e culturali del presente – nel corso dei dodici mesi della sua esistenza – dodici mesi, che videro l'inizio della «tragedia del mondo» e che videro avvicinarsi quella «data della follia» costituita dal 1° giugno 1940, quando l'Italia entrò in guerra e così «l'arco demoniaco della storia» venne chiuso per sempre!

«Con la guerra tutto è perduto» aveva detto Pio XII, giorni prima, – nell'intento di fermare la guerra – a Vittorio Emanuele III.

III

Trentacinque anni dopo quel terribile ingresso nell'età delle tenebre, dopo tanti «eventi» (quelli eroici della Resistenza «ritorno dei Maccabei», quelli militari, politici, economici, scientifici, tecnici, sociali, culturali, spirituali) che hanno radicalmente mutato il volto del mondo, eccoci nel pieno di quella età atomica (spaziale, demografica, ecologica) nella quale viene ogni giorno più posta al genere umano la insuperabile alternativa «della vita o della morte»: «10.000 anni di pace o la terra ridotta ad un braciere» (Kennedy, 25-9-1961 all'ONU); «essere o non essere» (Kunther Anders).

Il corso storico ha radicalmente invertita la sua tendenza: mentre nel 1939 esso si avviava ogni giorno più, ineluttabilmente, verso l'abisso delle tenebre e della guerra, oggi (35 anni dopo e malgrado le ansie di questi ultimi anni!) esso si avvia ogni giorno più irreversibilmente e con accelerazione crescente; verso il porto del negoziato e della pace!

«Al negoziato globale non c'è alternativa»!

Questo, ogni giorno più, l'assioma politico che orienta, come stella polare, la navigazione storica del mondo!

Su questo assioma politico l'intesa fra le «guide» massime ed i «massimi responsabili» della politica mondiale e del destino del mondo (S.U.; URSS; CINA) diventa (nonostante tutto) sempre più organico, compatto, indissociabile; le loro dichiarazioni sono precise: *Breznev* («la nostra filosofia della pace è l'ottimismo storico») *Ford e Kissinger* («il processo distensivo è sempre più irreversibile») *Ciu en Lai* («la storia, nonostante i suoi flussi e riflussi, va indubitatamente ed irreversibilmente non verso le tenebre, ma verso la luce»); ed al vertice di queste dichiarazioni c'è, quasi luce che tutte le sigilla e le irradia, la «Pacem in Terris» di Giovanni XXIII e la «guerra mai più» di Paolo VI (all'ONU il 4 ottobre – S. Francesco 1965).

Su questa età nuovissima della storia – del negoziato inevitabile, della unità inevitabile, del disarmo e della giustizia in certo senso inevitabile! – proietta

vivissima luce (costituendone lo sfondo) la celebre profezia del più grande (in certo senso) universale, profeta di Israele: Isaia (II, 1 sgg.): «E sarà negli estremi giorni il monte della casa del Signore, preparato in cima ai monti, innalzato sopra i colli e vi affluiranno tutte le genti. E popoli numerosi accorreranno dicendo: «Venite, saliamo al monte del Signore e alla casa del Dio di Giacobbe, e ci insegnerà le sue vie e cammineremo pei suoi sentieri; perché da Sion la legge uscirà e la parola del Signore, da Gerusalemme. E giudicherà le nazioni, e farà da moderatore tra le moltitudini dei popoli; e trasformeranno le loro spade in vomeri e le loro lance in falci, e non brandirà più spada gente contro gente, e non si eserciteranno più oltre alla guerra» (cfr. *La Paix universelle dans les Propheties d'Isaie*, di Y. Kaufmann).

Si può dire che, nonostante tutto, siamo entrati «nell'età messianica», nell'età indicata appunto dal Profeta Isaia: quell'età che Cristo stesso «indicò» – riferendosi ad Isaia – nel suo discorso programmatico (primo e fondamentale discorso di Cristo!) di Nazareth (S. Luca IV, 16 sgg. collegato col discorso del giudizio finale, S. Matteo XXV, 31 sgg.).

Il senso della storia universale – *la teologia della storia universale!* è proprio qui nella maturazione – nonostante tutto! – di questa «età di Isaia», che è inevitabilmente destinata a comporre «in unità, giustizia e pace» il mondo intiero.

«Età storica di Isaia» che è stata, nel nostro tempo, – *instinctu Spiritus Sancti* – tanto imprevedutamente ed imprevedibilmente aperta da Giovanni XXIII con l'indizione (25 gennaio 1959) e con l'apertura (11 ottobre 1962) del Concilio Vaticano II e che è stata da Kennedy esplicitamente richiamata nel suo storico e «profetico» discorso di investitura del 20 gennaio 1961.

Cammino, navigazione, verso il «porto escatologico» della storia: così Paolo VI definisce questa età nei discorsi introduttivi (giugno/luglio 1973) dell'Anno Santo.

IV

È un sogno? Eppure, in certo senso, non lo è: Paolo VI lo dice spesse volte (a partire dalla *Ecclesiam Suam* e dalla *Populorum Progressio*: «la storia si arrenderà!»): il corso della storia della Chiesa, e del mondo – nonostante tutto, nonostante i suoi flussi e riflussi – vi tende ogni giorno più; irresistibilmente! (si pensi a Dante, a Gioacchino da Fiore, a Moro, a Campanella, a Gratry, a Fornari, etc.).

Un anticipo e quasi un «modello» (come dice Theilard de Chardin) di questa stagione storica fu costituita dalla singolare («unica» davvero!) età di Augusto: l'età, della paolina «pienezza dei tempi»: una età caratterizzata («specificata» appunto dalla *unità* del mondo (realizzata, attorno a Roma; da Augusto: cfr. Mon. Ancyranum), dalla *pace* del mondo (ARA PACIS: «con Costui pose il mondo in tanta pace che fu chiuso a Giano, il suo «delubro», come Dante dice: Parad.

VI, 80) e dal *censimento* del mondo (al quale si lega in certo senso *l'evento finalizzatore* della storia intiera del mondo: la nascita, cioè, di Cristo a Betlemme «*toto orbe tarrarum in pace composito*»).

Trentacinque anni or sono Principî usciva per indicare l'ora «pessima della storia» satanica, l'ora delle tenebre; oggi (35 anni dopo, in questo Natale del 1974, all'alba dell'anno giubilare) esso si ripresenta per indicare la stella intramontabile della speranza e della pace già spuntata – nonostante le nuvole – nel cielo della nuova storia della Chiesa e del mondo!

Certo: il grande problema «della bussola» – dei punti fermi, delle stelle fisse – che deve guidare la nave dell'uomo e della storia in questa età atomica (ove la realtà cosmica e storica è sottoposta a trasformazioni sempre più profonde ed imprevedute) si fa di nuovo ogni giorno più urgente!

Si tratta sempre – ieri come oggi e come domani – dei problemi permanenti, universali, «intrasformabili» dell'uomo e dei principi permanenti, universali, che presiedono alle loro soluzioni.

Proprio a causa di queste trasformazioni tanto accelerate e profonde della realtà cosmica e storica, la necessità di «punti fermi», di «stelle fisse», di «bussole orientatrici» si fa ogni giorno più esigente!

Quale è «il punto omega» (Theillard!) che a sé attrae – irreversibilmente ed inevitabilmente, nonostante tutto – la persona umana, la storia umana e l'intera realtà cosmica?

Che senso inalterabile («... le mie parole non passeranno») hanno le parole precise e decise dell'Evangelo: – «Io sono la luce del mondo; chi segue me non cammina nelle tenebre». «Io sono la via la verità e la vita; voi siete la luce del mondo; chi ascolta voi ascolta me!»?

Chi è Dio? Chi è Cristo? «Chi dicono gli uomini che io sia?» Cosa è e con quale forza invincibilmente attrattiva opera la Resurrezione di Cristo (proprio nella nostra età) sul destino ultimo della persona umana e della storia umana? E sulla struttura stessa e sul destino stesso della creazione intiera? Cosa è la grazia – l'acqua della grazia! – e cosa è la Chiesa che, come acquedotto fedelmente la canalizza? Cosa è l'orazione e la vita mistica?

Quali problemi? Sembravano – nella visione materialista (positivismo e materialismo storico!) del mondo – problemi estinti, invece sempre più eccoli riemergere, specie nelle nuove generazioni, con una profondità, una vitalità ed urgenza – che nessuno più supponeva esistenti; ogni giorno più, invece, essi profondamente incidono nella storia totale del mondo (si pensi alle aperture operate dalla «Psicologia del profondo» (Jung) e correlatamente dalla «storiografia del profondo» e dalla crescente incidenza della teleologia nella struttura, conoscenza e operatività della storia!

Questa età tanto impreveduta (in certo senso) nella quale la teologia della storia, la psicologia del profondo e la storiografia del profondo riversano sempre più abbondantemente le loro impetuose e fecondatrici «acque dell'invisibi-

le» e fanno sempre più di «queste acque invisibili» – lo Spirito Santo! – il protagonista principale della storia del mondo!

Il problema biblico della «bussola», dunque che dà orientazione alla navigazione storica («verso la terra promessa») – il problema dei «punti fermi», delle «stelle fisse», del «punto omega» – diventa sempre più in questa «età messianica» (si pensi al «messianismo di Marx» non dimenticare mai che egli è ebreo) il problema determinante della storia presente e futura del mondo!

Con questa grande e quasi certa speranza (*spes contra spem!*) «licenziamo» questa riedizione di “Principi” mostrando quella stella (*respice stellam*), che come condusse a Cristo i pastori ed i magi, così sta ora conducendo a Cristo, in questa età atomica – alla sua grazia, alla sua luce, alla sua unità ed alla sua pace – i popoli di tutto il pianeta. *Et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria matre ejus, et procidentibus adoraverunt eum* (S. Matteo IV, 12).

Natale 1974, Alba dell’Anno Giubilare 1975.

La rivista di cui pubblichiamo la ristampa fotostatica apparve nel gennaio del 1939 e si protrasse fino al gennaio-febbraio del 1940, con l’uscita di dieci fascicoli di cui quattro doppi.

La pubblicazione fu decisa durante una riunione di amici convocati per «scopi musicali» in casa di Mario Calvelli, che poi ne fu l’editore, in via Garibaldi 15 a Firenze.

Erano presenti, oltre a Giorgio La Pira, Padre Raffaele Cai O.P., Lorenzo Cavini, Stanislao Ceschi, Padre Gabriele Coiro O.P., Giusto Coronedi, Marco Fanno, Margherita Guidacci, Francesco Maggini, Piero Marrucchi, Dino Pieraccioni, Manfredi Siotto Pintor.

INDICE DEI NOMI DI PERSONA
E DEI LUOGHI

Abbagnano N. 759
 Abele 383
 Adamo 792, 821
 Africa 892
 Africa Mediterranea 892
 Agostino, santo XXXIII, XXXIV, 19, 21, 24, 26, 49, 58, 76, 125, 131-133, 143, 148, 151, 206, 272, 274, 287, 297, 309, 389, 430, 480, 499, 527-528, 536, 616, 623, 701, 728, 759-760, 764, 818, 827, 832, 884
 Ahrens H.L. 7
 Alessandro III, papa 289, 315, 481, 530, 755
 Alessandro di Alessandria, santo 287
 Alessandro Magno 143
 Algeri 892
 Alighieri D. *vedi* Dante
 Ambrogio, santo 45
 Anassagora 274
 Anders G. 902
 Anger J. 728
 Ankara 42
 Anselmo, santo 274, 480, 701
 Antonetti N. LV
 Antonino, santo 292, 483, 755
 Aristotele XXXV, 7-10, 24-25, 72, 76-79, 107-108, 118, 155-156, 160, 162-163, 185-187, 193, 225-226, 232, 239, 241, 273, 293, 302, 306, 340, 344, 409, 414, 484, 501, 504, 510, 527, 530, 536, 579, 584, 589, 610, 625, 651, 692, 701, 716, 742, 771, 782, 787, 831, 840, 850, 853, 870
 Arlotto, pievano 317-318
 Asia 892
 Assisi XLII, 285, 315
 Augusto Gaio Giulio Cesare Ottaviano, imperatore romano 41-42, 73, 903
 Auschwitz 892
 Austria 663
 Avignone 174-175
 Azzoni G. LXVII
 Babilonia 888
 Badoglio P. XLV
 Balbo I. 550
 Ballini P.B. XVI, XVIII, XIX, XXIV, XXXVIII
 Bandini S. 534
 Bargellini P. XXVII, XXIX
 Barile P. LXIX
 Barth K. 315, 530-531, 759
 Basso L. LVII, LIX
 Bastiat F. 568, 582
 Beato Angelico 755
 Bedeschi L. XXIX
 Beirut 892
 Belloc H. 748

- Benda J. 899
 Benedetto XV, papa 293, 484, 893
 Bensi R., don 347
 Berdiaeff N.A. 272, 534-535, 613, 748, 759
 Bergson H. 174, 340, 344
 Berkeley G. 312
 Bernard C. 107
 Bernardini G. LV
 Bernardino da Siena, santo 292, 483, 755
 Bernardo di Chiaravalle, santo 532, 755
 Betlemme 42, 73, 904
 Betti E. XVIII, XXVI, 262
 Billuart C.R. 137, 150
 Biot R. 107, 742
 Biscaretti di Ruffia P. 263
 Blondel M. 27, 78, 157, 161, 272, 306, 340, 344, 613, 701, 763, 775, 785, 835
 Bo C. XXIX
 Bocchini Camaiani B. XXIII
 Bocci M. XLIII
 Boezio S. 77, 205, 238, 381, 408, 498, 504, 541, 589, 789
 Bonaventura da Bagnoregio, santo 274, 276, 287, 305, 388, 480, 610, 701, 755
 Bonifacio VIII, papa XXXIII, LXVIII, 114, 291, 482, 530, 755
 Bossuet J.B. 528, 728
 Boyer C., gesuita 149
 Bracaloni L. LXXIV, 317-319, 321
 Branca V. LXVII
 Breznev L.I. 902
 Brignole P., don 348
 Brucculeri A., gesuita 758
 Bruno, santo XLIV, 339-341, 344-345
 Brunone, santo *vedi* Bruno, santo
- Cai R., domenicano XXX, 905
 Caietanus, cardinale 137
 Caifa 180
 Caino 47, 70, 125, 147
- Cairo 892
 Calamandrei P. XXXVI, XXXVIII, LXIX
 Calamandrei S. XXXVI
 Caldonazzo B. XXX
 Calvelli M. XXX, 905
 Calvino 389, 458, 490, 530-531, 561
 Camaldoli (Poppi) XXIV, XXXVI, XLVII, 215, 255
 Cantù C. 297
 Carlo il Saggio *vedi* Carlo V, re di Francia
 Carlo V, re di Francia 175
 Carnemolla P.A. XIX, XXIV
 Carrel A. 107, 742
 Casella M. XLIII, XLIX, LIII, LV, LX
 Casnati F. XXXVI
 Castellano M.J., vescovo XXXVI
 Caterina da Siena, santa LXVI, 61-63, 173-176, 532
 Cathala P. 118, 765, 870
 Cavini E. *vedi* Cavini L.
 Cavini L. XXIV, XXV, XXVI, XXX, XXXI, 905
 Cesare Gaio Giulio 42, 203, 293, 484
 Cesarini Sforza W. 262
 Ceschi S. XXX, 905
 Chautard, cistercense 730
 Chou en-lai 902
 Cicerone Marco Tullio 7-8, 24, 39, 45, 72, 273, 391-392, 502, 527, 536, 571, 579
 Coiro G., domenicano XXX, XXXV, 905
 Comte A. 262, 264-266, 270, 273-274, 285, 293, 312-313, 329, 384, 388, 391, 414, 418, 483, 509, 513, 639, 648, 651, 750, 841
 Conticelli G. XVI, XVII, XVIII, XIX, XXVI
 Cordovani M., domenicano XXV, XXVI, XXVII, XXXV, XXXVI, XLII, XLV
 Coronedi G. XXX, 107, 742, 905

- Costa G.M., certosino XXIII, XXV, XLIV, 339, 368, 446, 451, 487
 Costantino Flavio Aurelio, imperatore romano LVIII, 293, 484, 530
 Crifò G. XXVI
 Croce B. XLV, 543
- D'Annunzio G. XXIV
 Dalla Costa E.A., cardinale XXIII, 368, 446, 451, 487
 Damasco 892
 Dante 185, 225, 274, 390, 610, 625, 755, 825, 835, 903
 Darwin C. 312
 De Felice R. XXIV
 De Gasperi A. LVI, LXX, LXXI
 De Gasperi F. LVI
 De Giorgi F. XXV
 De Sanctis R.E. LII, 623, 631
 De Siervo U. XVI, XVIII, XIX, XXV, XXIX, LIII, LV, LVII, LVIII, LIX, LX, LXII, LXX
- De Victoria F., domenicano XXXIV, 126, 129-131, 137-140, 148, 151, 266, 288, 480, 564, 586, 604, 829, 847
 De Vio T. *vedi* Caietanus, cardinale
 Del Prado N. 160
 Delos J.T. 120, 137-141, 261, 263, 272, 667, 872
 Democrito 582
 Denzinger A.J.D. 115
 Descartes R. 312-313, 436, 534, 615, 726
 Descoqs P., gesuita 765
 Domenico, santo 62, 292, 405, 427, 483, 532
 Dossetti G. LII, LVI, LXII, LXX
 Duguit L. 137, 139, 149, 156, 261, 263, 265-266
 Durkeim E. 119, 388, 391, 871
- Egidio d'Assisi 350
 Einaudi L. XXIV, XXVI, XXXI
- Elia L. XXIII, XXV, LXII
 Emmaus 232-233, 235-236, 297
 Engels F. 518, 554, 556, 558-559, 568, 642, 749
 Erode 74
 Etna 317
 Europa XXII, XXXIII, XLIV, LXVI, LXVIII, 125, 150-151, 173-176, 315, 342, 345, 376, 437, 449, 485, 535, 550, 567, 664, 689, 756, 758, 834, 840-841, 847, 897, 899-900, 902
- Fabbrini F. LXVII
 Fanfani A. XVIII, LIII, 337, 534-535, 537, 561
 Fanno M. XXX, 905
 Fatima 894
 Fattorini E. XXVI, XXVIII
 Fénelon de Salignac de la Mothe F. 149-150
 Ferrari A.C., cardinale 696
 Fessard G. 272
 Feuerbach L. 441, 467, 495, 518, 536, 552, 554-555, 711-712, 766
 Fichte J.G. 264, 270, 274, 312, 414, 436, 458, 490, 509, 550, 578, 614, 766
 Finlandia XXXIV, 143
 Firenze XV, XIX, XX, XXII, XXXVIII, XLII, XLIV, XLVII, LII, LVI, 59, 299, 317, 335, 348-349, 368, 421, 522, 611, 703, 891, 905
 Fonterutoli (Castellina in Chianti) XLVII, LI, 522-523
 Ford H. 902
 Fornari F. 528, 903
 Fourier J.B.J. 565, 642
 Franceschini C. LIII
 Francesco d'Assisi, santo XVI, XVIII, XXIV, XXX, XXXI, LXVII, 61-62, 284, 292, 315, 383, 402, 405, 427, 483, 901-902, 905
 Francia XLIII, LIII, LVIII, 272, 293, 484, 521, 719, 758, 840, 845

- Franklin B. 555
 Frassati P.G. XXXVI, 67, 349, 422
- Gaio, giurista 7-8
 Galavotti E. LV
 Galazia 42
 Galgani G., santa LXXIV
 Gallia 41
 Garrigou-Lagrange R., domenica 272, 758
 Garzarelli B. XLII
 Gemelli A., francescano LXVII
 Gentile G. XLIV, XLV, LXXIV, 883-884
 Géný F. 137
 Geremia 223, 479
 Germania XXV, 272, 293, 484, 550, 641, 649, 840, 897, 900
 Gerusalemme 74, 182, 298, 299, 303, 888, 903
 Giacobbe 903
 Giacomo, santo 283
 Gierke O. 121, 261, 873
 Gillet L.F. 272, 758
 Gioacchino da Fiore 903
 Gioberti V. 550
 Giordani I. XLIX, L, LXX
 Giotto 610, 755
 Giovagnoli A. XLVI, LII
 Giovanni, santo evangelista 13, 96, 148, 273, 283, 298, 737, 747
 Giovanni Crisostomo, santo 224, 479
 Giovanni dalle Bande Nere 348
 Giovanni della Croce, santo 625, 759
 Giovanni XXIII, santo XVIII, XXV, 892-894, 902-903
 Giovannoni P.D. XXIV, XXVI, XLV, XLVI, LXVIII
 Girolamo, santo 282
 Giuseppe, santo 42, 73, 76, 236, 278, 284, 350, 396, 404, 426, 430
 Gonella G. 758
 Granata L. XXX, 89, 107, 742
 Grassi S. LX, LXII
- Gratry J. 24, 224, 298, 479, 528, 903
 Gregorio VII, papa 289, 293, 315, 481, 484, 530, 755
 Gregorio XI, papa 175
 Grossi P. LXVII
 Grozio U. 148, 266, 564, 847
 Guerrieri S. LIII
 Guidacci M. XXX, 905
 Gurvitch G. 137, 261, 266, 667, 845, 849
 Guzzo A. 759
- Harmel L. 293, 484
 Hartmann N. 759
 Hauriou M. 117, 137, 261, 667, 849, 869
 Hegel G.W.F. 157, 170, 228, 233, 243, 264-265, 269-270, 273-274, 285, 293, 309, 312-313, 329, 379-383, 387-388, 391, 409, 412, 414, 416-418, 436, 442, 458-460, 463, 467-468, 483, 490-493, 495-496, 502, 505, 507, 509, 512-513, 518, 523, 534, 536, 538-540, 542-553, 556-557, 559, 566, 571, 574-576, 578, 580, 586-588, 592-593, 595-596, 598-599, 604, 613-618, 625-626, 630, 639-641, 649-651, 658, 664, 692, 712, 726, 749-753, 758, 766, 791, 841, 844, 850, 891, 901
 Heidegger M. 759
 Hitler A. XXVI, XXVIII, 898-899, 901
 Hobbes T. 266, 313, 390, 415-417, 511-513, 527, 537, 545, 561-562, 564, 571, 575, 579-580, 588, 615, 639-640, 644, 648, 757-758, 842
 Huizinga J. 408, 503, 534-535, 748, 899
 Hume D. 312, 436, 753
- Innocenzo III, papa 289, 293, 315, 481, 484, 530, 755
 Isaia 899, 903
 Isidoro di Siviglia, santo 819

- Israele XXVIII, 28, 273, 712, 892, 899-900, 903
- Italia XXV, XXXI, 10, 173-175, 201, 272, 288, 293, 331, 363, 375, 422, 449, 480, 484-485, 550, 635, 641, 649, 689, 839-840, 845, 852, 859, 867, 897, 899-902
- Jaspers K. 272
- Jhering R. von 265
- Jolivet A. 272
- Journet C. 709
- Jung C.G. 904
- Kant I. 228, 265, 274, 306, 312-313, 415-417, 436, 442, 458, 463, 490, 493, 502, 511-513, 527, 533-534, 539, 545, 550, 561-562, 564, 575-576, 579, 581-582, 584-586, 588, 593, 603-604, 614-616, 639, 643-644, 726, 751-753, 757-758, 814
- Kaufmann Y. 903
- Kelsen H. 137-141, 152, 266
- Kennedy J.F. 902-903
- Ketteler W.E. LXIX, 293, 484, 522, 635, 642, 653, 835, 849
- Kierkegaard S. 272, 758
- Kissinger H. 902
- Krause K. 261
- Kurth G. 723
- La Tour du Pin R. de LVIII, LXIX
- Lacordaire J.B.H. 726
- Lacroix P. 272
- Lantini F. XLII, 285-286
- Lanza C. XXVI, LXVII
- Lassalle F. 645, 648
- Laterano 517, li
- Lavelle L. 272, 759
- Lazzati G. LIII, LXII
- Le Senne R. 272
- Legaut M. 469, 497
- Leibniz G.W. von 26, 84, 876
- Lenin V.I. 650, 715
- Leone XIII, papa XXXIII, LV, 115, 271, 293, 315, 457, 484, 490, 522, 532, 601, 619, 635, 640, 642, 655, 830
- Lettonia 663
- Lisi N. 336
- Locke J. 312, 390, 415-417, 442, 511-513, 527, 545, 561-562, 564, 575, 579, 588, 615, 752, 757-758
- Louis Blanc J.J.C. 565, 642
- Lubac H. de 728
- Luca, santo evangelista 42, 148, 297-298, 700, 898, 900, 903
- Ludovico di Giovanni de' Medici *vedi* Giovanni dalle Bande Nere
- Luigi, duca d'Angiò 175
- Lutero M. 148, 458, 490, 530-531, 534, 561
- Machiavelli N. 313
- Maggini F. XXX, 905
- Maggiore G. 156
- Majo A. LXXV
- Malgeri F. XXIV, L, LV, LXXV
- Malthus T.R. 648
- Mancini P.S. 550
- Mangoni L. XXVIII
- Manning H.E., cardinale 642, 653
- Mansi G.D. XXVIII
- Maometto 537
- Marcel G. 272, 469, 497, 759
- Marchi M. LXXI
- Marco Aurelio, imperatore romano 39
- Marco, santo evangelista XV, XIX, XXV, XXVI, XXX, XXXI, XXXVIII, XLVI, XLVII, 273, 359, 367, 371, 445, 502, 593, 897, 905
- Mariani A. XLIV, 339, 345
- Maritain J. XXVI, XLII, XLIII, LI, LIII, LXVIII, LXIX, 272, 294, 313, 469, 484, 497, 519, 522, 531, 534-535, 552, 611, 613, 635, 655, 662, 667, 709, 748, 758, 835, 849, 899
- Marrucchi P. XXX, 905

- Marsili Libelli M. XXX
 Martini L. XXIII
 Marx K. XLIX, 243, 262, 264-265, 270, 273-274, 285, 293, 313, 329, 388, 391, 409, 412, 414, 418-419, 442, 458-459, 463, 465, 467-470, 483, 490-491, 493, 495-498, 505, 507, 509, 513, 515, 518, 521-523, 526, 534, 536, 538, 551-563, 565-571, 573-576, 578, 580, 587-588, 592, 595-596, 598-600, 602, 604, 606, 613-620, 625-626, 630, 639-642, 645, 650-651, 653-654, 658, 692, 711-712, 716, 726, 749-750, 753, 758, 766, 768, 905
 Massis H. 534
 Matteo, santo evangelista 223, 297-298, 479, 551, 898-899, 903, 905
 Mazzei F. XVI, XVII, XVIII, XX, XL-VII, LVI, LVII, 522
 Mazzini G. 550
 Mazzolari P., don XXXVIII, XL, 247
 Medio Oriente 892
 Melis G. XLII
 Menenio Agrippa 15, 234, 527, 593
 Menozzi D. XLIII
 Menthon F. de 669
 Meridiani R. XXIII, XXIV
 Messina XXIII, XXIV, 696
 Messineo F. 901
 Messineo P., gesuita 758
 Mietta L. 535
 Milano LIII, 422
 Miligi G. XXIV
 Mirkine-Guetzevitch B. 666
 Moehler J.A. 722
 Mongillo P.D. XXXI
 Monina G. LIII
 Montanari F. LXVI
 Montesquieu C.L. 442, 545-547, 564, 603, 615, 636, 638, 653, 668
 Monticone A. XLIX, LXX
 Montini G.B., monsignor *vedi* Paolo VI
 Moresco L., don XL, XLVIII, LXXIV, 247, 335, 400
 Moro A. XVIII
 Moro R. XXIV, XXV, XXVI, XL, LXXI
 Moro T. 903
 Mortati C. LVIII, LXV, 671-672, 676, 683-684, 686-687
 Mounier E. LVIII, LIX, 668-671, 678-681, 683, 685-687, 845
 Mouroux J. 732
 Mun A. De LXIX, 522, 642, 653
 Mussolini B. XXIV, XXVI, XXVIII, XLV, 41
 Nazareth 903
 Necchi L. XXIII
 Necchi V. *vedi* Necchi L.
 Nenni P. LXI, 850-853
 Nerozzi S. LII
 Newton I. 23
 Nigris L.G.B. 107, 742
 Nistri S., don XVI, XVIII, XXIV, XXV, XXIX
 Occhetta F., gesuita LX
 Orazio Flacco Quinto 125, 360
 Origene 287, 480
 Orione L., don XLII
 Ossicini A. XXVI
 Owen R. 642
 Ozanam F. 68
 Palestina 892
 Pange J. de 121, 873
 Paolo di Tarso, santo XXVIII, 14, 17, 28, 38, 51, 70, 79, 83, 103, 126, 149, 182, 206, 236, 244, 283, 293, 305-307, 339, 345, 430, 484, 499, 527, 611, 727-728, 875
 Paolo VI, papa XVIII, 892, 894, 902-903
 Papini G. XXV, XXVIII, XXIX, XXXVIII, LXIII

- Pareyson L. 272
 Parigi LXII, 719, 731
 Parmenide 768
 Paronetto S. LXXI
 Pascal B. 272, 306, 308, 359, 752, 759-760
 Pavan P., don LXVI, 758
 Pedara (Catania) 317
 Pergolesi F. 262, 657, 666, 835
 Peri V. XVII, XXIV
 Pesenti A. 680
 Petrarca F. 610
 Piat C. 78, 108, 163, 742
 Piccioni A. LVI
 Pier Damiani, santo 755
 Pieraccioni D. XXX, 905
 Pietro, santo XIX, LXII, LXVI, 48, 50, 114-115, 299, 301-302, 611
 Pignedoli S., don XL, XLI, 247-248
 Pio XI, papa XXV, XXVI, XXVIII, XXXII, XXXIV, 47-48, 271, 293, 412, 457, 484, 490, 508, 522, 532, 601, 619, 635, 642, 655, 830, 894
 Pio XII, papa XVIII, XXXIV, XXXVII, XLIII, XLIV, 48, 271, 293, 315, 330, 457, 484, 490, 522, 532, 573, 601, 613, 619, 635, 642, 655, 758, 830, 892-894, 899-900, 902
 Platone 9-10, 26, 72, 76, 201, 232-233, 273, 340, 344, 501, 527, 536, 692, 701, 767, 822, 831, 840, 850
 Plotino 79, 101, 160, 501
 Pollicina G. 523
 Polonia XXXIV, 143, 663, 897-898, 900
 Pombeni P. LXII
 Possenti V. XXIV, XXXI
 Procolo, santo XLIV, 335, 337, 347-350, 421-424, 426
 Proudhon P. J. 265, 465, 495, 554, 587, 848
 Puchta J. F. 261
 Rabat 892
 Raimondo P. da Capua, domenicano 174
 Rampolla M. del Tindaro, monsignore LX, 523, 695
 Redslob R. 149
 Renard G. 117, 120-121, 137, 149, 261, 667, 733-734, 835, 849, 869, 872-873
 Riccardi A. XVI, XVIII, XXIII
 Riccardo M. di San Vittore, benedettino 809
 Ricci Sindoni P. XXIV
 Robespierre M. 562
 Rogasi L. XXVI
 Roggi P. LII
 Roma XXVI, XXXVI, XLVII, LVI, 39, 41-42, 174-175, 249, 252, 263, 402, 517, 522, 636-637, 695-696, 891-892, 903
 Rops D. 748
 Rossini G. XXIX
 Rousseau J. XLIX, 263, 265-266, 313, 329, 356, 390, 415-417, 442, 458-459, 463-465, 490-491, 493-495, 511-513, 521-523, 527, 533-534, 537-538, 545-547, 550, 561-562, 564, 574-588, 593, 595, 598-599, 603-604, 609, 614-618, 639-644, 646-648, 650, 653-654, 658, 662, 667, 692-693, 726, 752-753, 757-758, 838, 841-842
 Ruffilli R. LXVI
 Russia 9, 641
 Salazar A. de Oliveira X LI, 248, 252, 395
 Sale G., gesuita LX
 Salomone 223, 478, 824
 Santilli R., domenicano XXV
 Savigny F.C. von 8, 261
 Savonarola G., domenicano XLII, 292, 299, 483, 755
 Schäffle A.E.F. 265
 Scheler M. 759

- Schelling F. 312
 Schmitt C. 550
 Schwalm M. B. 394
 Scivoletto A. XXXI
 Scoppola P. XXIV, LXII, LXVI
 Seneca Lucio Anneo 24, 28, 38-39, 71-72, 234, 273, 391, 502, 527, 579, 593, 821
 Sertillanges A.D. 272
 Sicilia 522
 Siena LXVI, 61, 63, 108, 163, 173-174, 292, 483, 522, 532, 742
 Silvestro, santo 17, 293, 484
 Silvestro d'Assisi, francescano 350
 Simon S. 642
 Sion 888, 903
 Siotto Pintor M. XXX, 905
 Sismondi J. C. L. S. 642
 Smith A. 537, 648
 Socrate 201, 232, 273, 501, 692, 701, 760
 Soffici A. 59
 Sombart W. 534-535, 537, 561
 Spagna XXV, XLIII, 41
 Spencer H. 312-313
 Spengler O. 408, 503, 534, 613, 748, 899
 Spiazzi R., padre domenicano XXV, XXVI, XXXV, XLV
 Spinoso G. XXXI, XXXV
 Spinoza B. 312-313, 436, 536, 768
 Stalin I.V. 647, 650, 715, 834
 Stuart Mill J. 312
 Sturzo L., don XXIV, XXXI, L, LXIX, LXXIV, 522, 667, 835
 Sturzo M., vescovo LXXIV
 Suarez F., gesuita XXXIII, 138, 148, 564, 586, 604, 847
 Suhard E., cardinale LXII, 709, 734
 Taine H. 521, 643, 647, 835, 838, 841
 Teresa d'Avila, santa 206, 500
 Theillard de Chardin P. 903
 Thils G. 709, 727
 Timoteo, santo 103
 Tommaso d'Aquino, santo XXIII, XXVIII, XXXI, XXXVI, XXXVII, XLVII, LII, LIV, 5-6, 26, 76-77, 81, 129-131, 148, 155-157, 159, 162, 166, 185, 191-192, 194, 219, 225, 227-229, 238, 241, 245, 265-266, 269, 271-272, 274-275, 287, 289, 292, 305-306, 315, 377-378, 382-385, 388, 390, 394, 409, 412, 414, 430, 451, 480-481, 483, 487, 502-505, 508, 510, 522, 527, 529-530, 536, 542, 563, 584, 589, 596, 601, 603, 609-610, 619, 623, 625, 639-640, 651, 699, 701-702, 705, 716, 726, 728, 730, 754-755, 760-767, 771-772, 781-782, 788-791, 809, 828, 831, 843, 853, 888, 901
 Tommaso di Canterbury, santo 292
 Toniolo G. LV, LXIX, 293, 484, 522, 635, 642, 653, 656-657, 662, 667, 709, 717, 734, 835, 844-845, 848-849, 856
 Torino 68, 422
 Torresi T. XXIV, LXXI
 Traniello F. XXIV
 Trippodo O., monsignore 883
 Tunisi 892
 Turi G. XLV
 Urbano II, papa 341, 345
 Urbano VI, papa 175
 Vattel E. de 148-150
 Vattel M. de *vedi* Vattel. E de
 Verdross A. 137, 140, 150
 Veronese V. LIII, LV
 Vialatoux J. 264
 Vico G. XXIII, XXXV, 167, 309, 528, 690, 823, 830, 837
 Vigna C. XXIV, XXXI, LXVII
 Vincenzo de' Paoli, santo 68, 283, 347
 Vogelsang K. LXIX, 522, 849

- Weber M. 534, 537, 561
Weimar LIV, LIX, 653, 657, 665, 668,
672, 679, 681, 683-686, 838, 866
- Zaccheo, personaggio evangelico 405
Zamboni F. 770
Zambruno E. XXIV, XXXI, LXVII

